

دیکارت ۶۹۵

مَبَادِئُ الْفَلَسَفَةِ



ترجمہ و قدم لہ وعلق علیہ

الدکنور عثمان امین

ديكارت

مبادئ الفلسفة

ترجمه وقدم له وعلق عليه

الدكتور عثمان أمين

أستاذ الفلسفة بكلية الآداب
بجامعة القاهرة

١٩٦٠

مكتبة النزهة
مكتبة النهضة المصرية
٩ شارع عدل - القاهرة

مَبَادِي الفِلسَفَةِ

إهداء

إلى روح الفيلسوف الصادق الصديق

يوسف كرم

وأسأل الله له الغفران والرضوان

عشماه أمين

تقديم

بقلم مترجم الكتاب إلى العربية

١ - دواعي نشر كتاب المبادئ :

كتاب مبادئ الفلسفة، الذي يسعدني اليوم أن أقدمه إلى قراء العربية أحد المؤلفات الفلسفية التي ما تزال ذات مكانة ممتازة ، لا في تاريخ الفلسفة الديكارتية فحسب، بل في تاريخ الفاسفة على العموم . ألفه صاحبه على أثر الحملة العنيفة التي شنّها عليه التقليديون من أنصار الفلسفة المدرسية ، تلك الحملة التي لم تقتصر على اختيار ميدانها في وطنه فرنسا بل تجاوزتها إلى هولندا — ولقد أشار الفيلسوف إلى هذه المعركة التي لاهوادة فيها حين كتب إلى صديقي له يقول : « لقد صُنِّمَتِ

على أن أكتب مبادئ فلسفتي قبل أن أرح هذا البلد ،
وربما نشرتها قبل انقضاء عام . وقصدى أن أكتب عرضاً
مرتباً لدروس من فلسفتي في صورة دعاوى أقتصر فيها على
ذكر جميع النتائج التي انتهت إليها ، والدواعي الحقيقية لها .
وهذا أمر أظننى أستطيع أدائه في كلمات قليلة . وأود أن
أطع في الكتاب نفسه دروساً في الفلسفة التقليدية كفلسفة
الآخ ، أوستاش ، مع تعقيباتي على كل مسألة
وربما وازنت في النهاية بين الفلسفتين المتعارضتين . ولكنى
أسألك ألا تذكر لأحد شيئاً عن قصدى هذا حتى يتم لى
نشر ميثافيزيقاى .

بعد ذلك بقليل نشر ديكارت ميثافيزيقاه التي أشار
إليها في العبارة السابقة وهي كتابه « التأملات في الفلسفة
الاولى » . وحدث أن ألف الأب « بوردان » كتاباً سخر فيه
من التأملات الديكارتية ، عاقداً العزم — كما يقول — « على
أن يضيع المثلث منها من شهرة في روما وفي كل جهة أخرى » .

وتساءل اليسوعيون عن موقف ديكارت من تحدى « بوردان »
وعهدوا إلى الآب « مرسن » أن يكشف لهم عن نية ديكارت .
فكتب ديكارت رداً عليه يقول : « لقد عدلت عما كنت
نويته من نقض تلك الفلسفة — أى المدرسية — لأنى
أرى أن مجرد نهوض فلسفتى يقوض الفلسفة المدرسية
تقويضاً لا يحتاج بعده إلى تنفيذ آخر » ^(١) .

وإذن فقد قنع ديكارت لتقويض الفلسفة المدرسية
بنشر كتابه « مبادئ الفلسفة » متوخياً فيه أن يبسط مذهبه
« على ترتيب خاص يجعل تعلمه ميسوراً » ، ومؤملاً أن
« يتحقق الناس بالتجربة أن آراءه ليس فيها شيء مما قد يخشاه
رجال التعليم ، بل سيجدون فيها نفعاً واصلاحاً كبيراً » .

وظهر الكتاب الموعد بامستردام فى ١٠ يوليو سنة
١٦٤٤ بعنوان هذا نصه : « مبادئ فلسفة رتيه ديكارت »

(١) راجع كتابنا « ديكارت » . الطعة الرابعة القاهرة ١٩٥٧ ص

• Renati Descartes principia philosophiae •

كتبه ديكارت باللغة اللاتينية ، وقام الأب ديكو ،
فوضع للكتاب ترجمة فرنسية راجعها ديكارت ونشرت
بباريس سنة ١٦٧٠ ، بالعنوان التالي :

• Principes de la philosophie, écrits en latin par
René Descartes et traduits en français par un
de ses amis •

وبعث ديكارت إلى مترجم الكتاب رسالة هامة جعلها
بمثابة المقدمة للترجمة الفرنسية ، أوضح فيها الخلاف بين
الفلسفة القديمة والفلسفة الجديدة ، والميزات التي توجد في
فلسفته ، وفضلها في تقدم المعارف البشرية تقدما مضطرداً
تتبع محدود .

وأهدى ديكارت كتاب المبادئ إلى الأميرة إليزابيث ،
وهي كبرى بنات الناخب البالاتيني . فردريك الخامس ،
الذي ملك على بوهيميا مدة قصيرة : وأما هي . إليزابيث

ستيورات ، ابنة جاك الأول ملك إنجلترا . ولقد كانت
الأميرة اليزابث على جمال نادر وأخلاق رصينة وذكاء متوقد
لا يخلو من القلق ، وحظ من الثقافة المتينة المنوعة ، هذا إلى
دراية وحذق للعلوم الرياضية والفلكية والطبيعية . واتصلت
الأميرة بالفيلسوف عن طريق المراسلات : فكانت تستشير
لا في الصعوبات التي كانت تلقاها في المسائل العلمية فحسب
بل في شئونها الخاصة . وكان ديكرت يقدر الأميرة تقديراً
عالياً لما امتازت به من صفات نادرة . ونعتقد أن الفلسفة
كسبت كسبا عظيماً من تلك الصلة وما استتبعته من
مراسلات ذات قيمة . فإذا كانت كتب الفيلسوف توقفتنا
على ديكرت الميتافيزيقي والعالم ، فإن رسائله إلى الأميرة تكشف
لنا عن جوانب الرجل ودخيلته . وهذا ما يجعل لها أهمية فريدة :
فإن كل مذهب لا يساوي في الحقيقة إلا ما يساوي صاحبه
وما وضع فيه من نفسه .

وكان في نية ديكارت أن يجعل كتاب المبادئ في ستة أجزاء :

• مبادئ المعرفة - مبادئ الأشياء المادية - السماء - الأرض - النبات والحيوان - الإنسان .

ولكنه لم يستطع إتمام الجزئين الأخيرين لقلة ما لديه من التجارب ، فقتنع بالأجزاء الأربعة الأولى التي يشمل أولها الميتافيزيقا ، ويشمل ثانيها وثالثها ورابعها الفيزيقا المؤسسة على تلك الميتافيزيقا .

فكتاب المبادئ ينقسم إذن أربعة أجزاء : الأول وعنوانه : « مبادئ المعرفة البشرية ، يحوى على التقريب ما يحويه كتاب النأملات لولا أنه بأسلوب آخر ، ولولا أن ما وضع في الواحد مطولاً وضع في الآخر مختصراً وبالعكس ، والجزء الأول هذا ، إذا قيس بالثلاثة الأخرى ، وجد عبارة عن نحو عشر الكتاب كله ، وهو أقل قدر من الميتافيزيقا لازم لكل فيزيقا في ذلك الوقت .

والجزء الثاني وعنوانه « مبادئ الأشياء المادية » ، يبين ديكارت فيه لم لم يعتبر الأجسام إلا مادة ممتدة طولاً وعرضاً وعمقاً ، ولم لم يعتبر في تغيراتها المتعاقبة إلا حركات خاضعة لبعض قوانين بسيطة جداً .

وعنوان الجزء الثالث : « في عالم الشهادة » Du monde visible وهو بحث في الميكانيكا السماوية ، يصف ديكارت فيه حركة الأرض والكواكب الأخرى حول الشمس ...
وعنوان الجزء الرابع : « في الأرض » ، ويفسر فيه ديكارت الثقل وظاهرة المد والجزر وخواص المغناطيس إلخ . وينتق الجذبة بين الأجسام ، لأن فكرة الجذبة فكرة مبهمة .

٢ — ماهية الفلسفة ومقصدها عند ديكارت :

(١) ما ماهية الفلسفة عند ديكارت وفيما تبحث ؟

يرى ديكارت أن الفلسفة هي دراسة الحكمة . والحكمة علم واحد كلي ، هي تفسير جامع للكون أو هي نظام شامل

للمعرفة البشرية . وليست الفلسفة مجرد مجموعة معارف جزئية خاصة وإنما هي علم المبادئ العامة ، يعنى أنها علم للأصول التى هى أسس ما فى العلوم . وإذن فالفلسفة عند ديكارت يدخل فيها علم الله وعلم الطبيعة وعلم الإنسان ، لكن دعامة الفلسفة عنده إنما هى فى الفكر المدرك لذاته والذى هو فى ذاته مدرك الموجود الكامل أى الله منبع كل وجود والضامن لكل حقيقة .

والفلسفة عند فيلسوفنا نظر وعمل . لكن النظر هو بمثابة الأساس الذى يقوم عليه العمل . ولقد بين ديكارت نفسه ماهية الفلسفة وموضوعها فى مقدمة كتاب المبادئ قال : « لفظ الفلسفة هذا معناه دراسة الحكمة . وليس معنى الحكمة قاصراً على الحيلة والتبصر فى الأمور ، بل تفيد أيضاً معرفة كاملة لجميع الأشياء التى يستطيع الإنسان معرفتها إما لهداية حياته أو للحفاظ على صحته أو لاختراع جميع الفنون » (١) .

(١) ديكارت : مبادئ الفلسفة — المقدمة (طبع ليارس ٧) .

وإذن فليست غاية العلم عند ديكارت مقتصرة على المعرفة بل إن من غاياته أن يكفل للإنسان الراحة والهناء . ولعل فكر ديكارت في هذا الموضع أقل سمواً من فكر أرسطو الذي جعل من براءة النظرة وخلوها من المنفعة طابع الفلسفة . على أننا ينبغي ألا نسرع في الحكم على ديكارت . فهو نفسه يضيف إلى ما تقدم قوله : لا ينبغي على البشر الذين جزؤهم الرئيسي هو الذهن أن يوجهوا أكبر قسط من عنايتهم إلى طلب الحكمة التي هي غذاؤه الصحيح...، وليس من النفوس نفس مهما بلغت من قلة النبل تظل متعلقة بأمور الحواس تعلقاً كبيراً يحول دون انصرافها عنها أحياناً ، مؤلمة خيراً آخر أكبر ، وإن كانت تجهل في الأغلب ماهية ذلك الخير... وهذا الخير الأسمى إذا اعتبر بالنور الطبيعي دون نور الإيمان ، لم يكن شيئاً آخر غير معرفة الحقيقة بواسطة عللها الأولى ، أعني الحكمة ،^(١)

(١) مبادئ الفلسفة : مقدمة (طبع ليار ص ٩) .

وكيف الوصول إلى تلك المعرفة ذات القيمة الكبرى ؟
يرى عامة الناس ، بل أغلب الفلاسفة ، أن المعرفة على
أربعة ضروب :

« الضرب الأول لا يخفى إلا معاني بلغت من الوضوح
بذاتها أن كان تحصيلها يمكننا من غير تأمل » (ولعل ديكارت
قد خطر بباله هنا المعاني الرياضية) . « والثاني يشمل كل
ما توقفنا عليه تجربة الحس . والثالث ما تفيدنا إياه المحادثة
مع غيرنا من الناس . والرابع مطالعة الكتب » ^(١) .

ويلاحظ أن ديكارت لم يضمن في إحصائه عمليات
الاستدلال . على أن من الصعب علينا أن نقبل ذلك التقييم الذي
يضع محادثة الناس ومطالعة الكتب في مستوى واحد مع
حس المعاني الرياضية والتجربة . ولكن تلك الأضرب
ليست إلا الصور الدنيا للمعرفة : فلكي تكون المعرفة كاملة
ينبغي أن تكون مستنبطة من العلل الأولى . ومهمة الفيلسوف
هي البحث عن تلك العلل أو المبادئ : « لقد وجد في كل زمان

رجال عظماء حاولوا أن يجدوا مرتبة خامسة بلوغ الحكمة ،
 هي أسمى وأوثق ولا يعدلها شيء من المراتب الأربع
 الأخرى : وهي طلب العمل الأولى للمبادئ الحقة التي بها
 يكون بمقدور الإنسان أن يستنبط أسباب كل ما يستطيع أن
 يعرف . وأولئك الذين جدّوا في هذا المطلب هم الذين سماهم
 الناس فلاسفة .

وما شرائط تلك المبادئ الأولى ؟

ينبغي أن يتوافر في تلك المبادئ شرطان : الأول أن
 تكون من الواضوح والبداية بحيث لا يشك الذهن في
 حقيقتها إذا جدّ في النظر فيها . والثاني أن تعتمد عليها معرفة
 الأشياء الأخرى : فلا تتم تلك المعرفة بدونها ، في حين أن
 المبادئ يمكن معرفتها بدون تلك الأشياء : وينبغي أن تستنبط
 من تلك المبادئ الأولى معرفة الأشياء التي تعتمد عليها بحيث
 لا يكون من سلسلة الاستنباطات التي تقوم بها شيء إلا وهو
 شديد الجلاء ، ^(١)

(١) المبادئ : المقدمة ص ١٥

وعلى ذلك يكون منهج الفلسفة هو المنهج الاستنباطي ومعارها الوضوح والتميز وربط المعاني .

(ب) والفلسفة عند ديكارت واحدة ، ولكنها لسهولة التعليم تنقسم عدة أجزاء :

« الجزء الاول هو الميتافيزيقا التى تشمل مبادئ المعرفة التى من بينها تفسير أهم صفات الله ، ولا مادية نفوسنا ، وجميع المعاني الواضحة البسيطة التى هى فينا . والثانى الفيزيقا التى ينظر فيها على العموم بعد إيجاد المبادئ الصحيحة للأشياء المادية ، كيف نشأ المكون كله ، ثم على الخصوص ما طبيعة هذه الأرض وجميع الأجسام التى توجد عليها كالهواء والماء والنار والمغناطيس . وبعد ذلك نحتاج إلى أن نفحص أيضاً على الخصوص عن طبيعة النبات وطبيعة الحيوان وبالأخص عن طبيعة الإنسان لكى نستطيع بعد ذلك أن نجد العلوم الأخرى التى فيها منفعة له — ولذلك كانت الفلسفة كلها كشجرة جذورها الميتافيزيقا ، وجذعها الفيزيقا ، والفروع

التي تخرج من هذا الجذع هي جميع العلوم الأخرى التي ترجع إلى ثلاثة علوم كبرى هي الطب والميكانيكا والأخلاق وأقصد الأخلاق الأرفع والأكمل التي تفيد معرفة تامة بالعلوم الأخرى. ولذلك كانت هي أقصى مرتبة من مراتب الحكمة،^(١)

. فلنلاحظ أن ديكارت قلب النظام المعمود في المعرفة البشرية وجعل من الميتافيزيقا مدخلا إلى الميكانيكا وإلى الطب وإلى الأخلاق : فالمتافيزيقا عند ديكارت إنما تمدنا بالمبادئ الأولى للأشياء ، ويشق من الفيزيقا علان عمليان أو فنان هما الميكانيكا والطب ، وأخيرا يشق من الفلسفة كلها علم الأخلاق الصحيح الذي هو آخر مراتب الحكمة والذي هو عبارة عن الحياة على وفاق مع نظام العالم وإخضاع إرادتنا لنظام الأشياء .

(ج) ارتاع ديكارت لما شاهد من عقم الفلسفة المدرسية

(١) المبادئ : المقدمة — (طبع لباريس ٢٠ — ٢١)

وبعدهما عن الحياة العاملة، وأيقن أن الفلسفة يجب أن يكون لها غرض عملي، يجب أن يفيد منها الإنسان في إصلاح معاشه. وقد تدوّلوا أول وهلة على فلسفة ديكارت صبغة نظرية بحتة، لكن الحقيقة أن ديكارت لم تفارقه المشاغل العملية أبداً: فقد أراد أن يقيم علما طيبا مؤسسا على العقل، وكان دائم العناية بالأخلاق. كتب إلى شانو: «إن أمثل السبل لكي نعرف كيف ينبغي أن نحيا هو أن نعرف أولاً من نحن، وما العالم الذي نعيش فيه، ومن هو خالق هذا الكون الذي فيه مقامنا».

ولقد أصر ديكارت في القسم السادس من كتابه المقال في المنهج، على ذلك الاتجاه العملي الذي يجب أن توجه إليه الفلسفة. وبين هذه الأفكار وأفكاره يكون، مشابهة عجيبة: «بدلاً من تلك الفلسفة النظرية التي تعلم في المدارس، يمكن أن نجد فلسفة عملية نستطيع بها إذا عرفنا قوة الهواء وفعله، وفعل النجوم والسموات وجميع الأجسام الأخرى

التي تحيط بنا ، وكذلك الحال في جميع المهن التي يمارسها صناعنا ، نستطيع أن نستعملها على ذلك النحو في جميع الاستعمالات التي اختصت بها ، فنجعل بها أنفسنا سادة لها مسيطرين عليها ،^(١)

وفضل التفلسف عند ديكارت ليس مقصوراً على سمو النظر وشرف المرتبة ، بل إن فيه أيضاً منفعة عملية . والفلسفة ضرورية لإصلاح أخلاقنا ولهداية حياتنا ، إذ ترشدنا إلى ماهية الخير الأسمى . وديكارت يميز هنا كما فعل الرواقيون نوعين من الخيرات : خيرات ليس أمرها بأيدينا ، وخير هو في مقدورنا . والخيرات من النوع الأول ليست هي الخير الحق . وقد قال ديكارت : « الخير الأسمى لكل واحد عبارة عن التصميم على فعل الخير ، وما يحدته ذلك من رضى في النفس : ولا أرى غيره خيراً يعدله في جلال قدره ويكون بمقدور كل واحد : فإن بخيرات البدن والحظ

(١) ديكارت : «المقال في التمهيد» القسم السادس

واليسار ليست على الإطلاق في مقدورنا، ولا يرى ديكرت
فرقا بين الخير الاسمى وبين معرفة الحق. قال في المقال:
«إرادتنا لا تتجه إلى الإقبال على شيء أو الانصراف عنه
إلا بقدر ما يمثله لنا ذهنا حسناً أو قبيحاً. ويلزم عند ذلك
أه يكفى أن نحكم على الأشياء حكماً حسناً ليكون فعلنا حسناً».
وإذن فليس هنالك حقيقة علمية وحقيقية أخلاقية. فالإرادة
توجهها الأفكار، وهي تحسن حين تدبرها أفكار واضحة
متميزة، وتسيء حين تتجه بأفكار غامضة مهمة. وإذن
فالعلم والفضيلة شيء واحد، والخطأ والرديلة أمران
متماثلان. إنما قاعدة إرادتنا هو أن نريد نظام العالم،
«ولاشيء هو في تمام استطاعتنا إلا أفكارنا». فإذا صح
ذلك وجب أن نسعى لتغيير رغباتنا بدلاً من محاولة تغيير
نظام العالم. ويترتب على ذلك أن الفضيلة واحدة وأن من
كان له فضيلة فله جميع الفضائل.

ونحن نقبل في نظرات ديكارت هذه مشابهة للنظرات الأخلاقية التي عرفناها عند سقراط والرواقيين .

والواقع أن النظرة الديكارتية إلى الفلسفة إنما هي في صميمها نظرة قدماء الفلاسفة وأغلب فلاسفة القرون الوسطى . وديكارت في هذا كله مازال يمت إلى الماضي بسبب وثيق . وكل ما هنالك من فرق عميق بين القديم والحديث إنما نجده في المنهج الفلسفي الجديد ومن ثم في النتائج التي نتجت عنه . وفلسفة ديكارت قد اتخذت أيضاً صورة استدلالية استنباطية : فسنرى أنه من المبدأ الأول للأشياء تستخرج الأشياء بحركة متصلة من حركات الفكر . لكن ديكارت إنما وضع نصب عينيه أن لا يستخدم المبادئ هي من البداهة والوضوح بحيث لا يستطيع العقل أن يشك في صحتها . وهذه البداهة والوضوح سيذيعان بالضرورة في سلسلة الأشياء التي تستخلص من تلك المبادئ .

٣ - الجزء الأول من « مبادئ الفلسفة »

إن المكان الذى يخص به ديكارت الميتافيزيقا كثير الدلالة على منحى الفيلسوف . كانت الكتب المستعملة فى المدارس والمعاهد تضع الميتافيزيقا بعد الفيزيقا ، أعنى كانت تضعها آخر الدروس . فمثلا كتاب « الأخ أوستاش دوسان پول » ، Fr. Eustache de St. Paul المسمى .

Summa philosophiae, quadripartita. De rebus
Dialecticis, Moralibus, Physicis & Metaphysicis »

ظاهر فى ترتيبه أن الجزء الأول يشمل المنطق والثانى الأخلاق والثالث الفيزيقا والرابع الميتافيزيقا . فالميتافيزيقا تقع فى النهاية فى هذا الكتاب ، وكذلك شأن الفلاسفة الإسلاميين كابن سينا ... لكن ديكارت قد خالف ذلك مخالفة ظاهرة فبدأ بالميتافيزيقا . وهذا القلب للترتيب التقليدى كان بمثابة ثورة فى عهد الفيلسوف : فلم تعد الفلسفة عبارة عن الارتفاع عن الأشياء المشهودة إلى غير المشهودة ،

ومن العالم إلى الله ، باعتبار أن الميتافيزيقا مرتبة عالية لا نجد فوقها إلا العلم الأعلى أو اللاهوت ، وإنما الفلاسفة تفسير للعالم بواسطة المبادئ التي تكفلها لنا الميتافيزيقا . وليس من الضروري أن تنصرف الفلسفة عن اللاهوت . ولكن تلك المعرفة العالية ليست مع ذلك هي قصد الفلسفة ، إنما تنزع الفلسفة إلى علم الطبيعة ومقصدها الأكبر أن تعطى لعلم الطبيعة المبادئ التي هو بحاجة إليها .

نجد إذن في الجزء الأول من المبادئ ما كان موضوع كتاب التأملات ^(١) . وديكارت يعنون هذا الجزء قصداً «مبادئ المعرفة» ؛ على أن ترتيب الموضوعات لم يتغير إلا في نقطة واحدة : فدليل وجود الله من ماهيته لم يعد هنا الدليل الثالث بل الأول ، باعتباره أقرب الأدلة إلى الحدس . والدليلان الآخران لا يأتیان إلا بعد ذلك : دليل وجود الله من فكرته في ذهننا ، ودليل وجود الله من وجود ذهننا

(١) راجع ترجمتنا العربية للتأملات : الطبعة الثانية — القاهرة ١٩٥٦

مع فكرة كهذه (المواد ١٤، ١٥، ١٦ الدليل الأول :
والمواد ١٧، ١٨، ١٩ الدليل الثاني : والمواد ٢٠، ٢١
الدليل الثالث) .

أما التشبيه المأخوذ من فكرة آلة صناعية وهى الفكرة
التي تحتاج إلى علة تفسرها فلم يكن موجوداً إلا في الردود
على الاعتراضات لا في التأملات ، وأدخله ديكارت في
المبادئ (مادة ١٧) . وفى بقية ذلك اتبع ديكارت في كتاب
المبادئ الترتيب الذى اتبعه في كتاب التأملات . وإن
بين الكتابين تجاوزاً وعلى الخصوص بين الخاتمة والفتحة :
ففي الناحيتين تعالج مسألة الخطأ ، لا على العموم (فإن نظرية
الخطأ في مكانها خذ ل المناقشة) بل الأخطاء الحقيقية التي
تقع فيها أثناء البحث عن الحقيقة ، مع إحصائها في البداية
وفي النهاية ذكر عللها وعواقبها وهى إفساد الفلسفة : وآية
ذلك التعاليم المدرسية . ومع ذلك فديكارت يبين هنا بأوضح
بما قد بينه في التأملات نصيب الكسب وحرية الاختيار :
يفسر الخطأ بضعف الإرادة التي تراخي ، والشك الذي

هو كتحرر الذهن هو فعل من أفعال النشاط تمسك به الإرادة زمام نفسها (المواد : ٣١ - ٤٤) .

ويصرّ فيلسوفنا أكثر مما فعل دلي فكرة « اللامتاهى » ، في حين أنه في التأملات قد مال إلى اعتبار الله الموجود الكامل . ومع ذلك فبين الكتابين فرق عظيم ، ولو تتبعناه إلى النهاية لأدّى إلى توجيه الميئافيزيقا وجهة الأخلاق أكثر من توجيهها وجهة العلم . لكن ديكرت لا يقدر وقوع أمر كهذا ، وإنما تقوده فكرة اللامتاهى إلى تفسيرين كلاهما أدخل في باب العلم : اللامتاهى في العظم . فضاء يضاف إلى فضاء بلا وقوف عند حد ؛ واللامتناهى في الصغر : مادة تنقسم بلا تناء (المواد ٢٦ و ٢٧) فمن الجهتين يفتح مجال واسع أمام الذهن لمعرفة الكون . ولكن ديكرت قد استعمل الحيلة فاستعاض عن « اللامتاهى » ، (ذلك اللفظ الخطر) بلفظ « اللامحدود » ، indéfini . وهو في هذا لم يفعل أكثر من اتباع ذهنه في ميله الطبيعي ، لقد كان يشعر بأن ذهنه متناه .

فكل تأكيد سواء كانت الأشياء لا متناهية أو لم تكن ؛
يجعل الذهن مساوياً للانهائية الله ، وذلك ادعاء باطل . على
أن ذلك الموتف المتحوط الحذر كان يلائم أخلاق ديكرت :
فهو يتجنب الفصل في ذلك الموضوع الخطر ، موضوع
لاتناهي العالم ، ولا يرد بشأنه على رجال الدين بل أنه يتفادى
كل سؤال مقحم محرج من جانبهم . وبهذا يستبعد الصعوبات
العلبية التي قد تنجم عن اعتبار العلل الغائية (مادة ٢٠ ، ٤٠ ،
٤١) . إن ذهننا لا يستطيع في تبجح سخي أن يدعى المقدرة
على النفاذ إلى مقاصد الله . وهو يستبعد أيضاً كل صعوبة
لاهوتية تنتج من سبق التدبير الإلهي ، ذلك السبق المتتالي ،
فيما يظهر ، مع الحرية الإنسانية . ولقد نبه جاسندي إلى
ذلك الأمر ؛ ولقد عاد ديكرت إليه في كتاب المبادئ . وإن كان
قد تعرض لبيان وجهة نظره فيه من قبل .

وربما جاز لنا أيضاً أن نعزو إلى حيطة ديكرت منحه
التعاليم المدرسية قسماً كبيراً من العناية في الجزء الأول

من المبادئ^١ : فهو يعالج مشكلة « الحكايات » ، ويبعد الكلام في « التفسيرات الحقيقية والصورية والعرضية » ،^(١) التي كان قد تعرض لها من قبل في نهاية رده على « كاتيروس » ،^(٢) وكأن ديكارت قد أراد أن يبسط فلسفة تعطى الجواب الشافي عن كل مسألة . من أجل ذلك لا نراه يرفض المسائل التي كانت لها منزلة الشرف عند المدرسين ، بل يعالجها على طريقته ، مبنياً أن فلسفته تستطيع أيضاً أن تحلها ، إذ أن فلسفة جديدة لا تحل محل الفلاسفة التي تريد تقويضها إلا إذا استخدمت انقاضها كمواد وأدوات لمبانيها الخاصة .



لم يكن تاريخ الفلسفة في القرن السابع عشر علماً وكانت فكرة الناس عن مذاهب القدماء من أبسط الأفكار ، إلا أنها صحيحة مضبوطة . ويقسم ديكارت قدماء الفلاسفة

(١) المبادئ مواد ١ إلى ٦٥

(٢) مؤلفات ديكارت ، طبع آدم وتانرى م ٨ ص ٢٤ — ٣٢

شيعتين : الذين يشكون وايسو باقل الناس حكمة ، والذين يدعون ، من غير حق ، أنهم على يقين . وعلى هذا النحو يقسم : بسكال ، الناس إلى شكاك وقطعيين ^(١) .

لم يقتصر ديكارت على أن جعل من الطائفة الأولى الأكاديميين بل جعل منهم أيضاً أسلاف الأكاديميين حتى أفلاطون وسقراط نفسه : وهو يمتدحهم لأنهم أقرؤا بسذاجة أنهم ما عرفوا حقاً بل شبيهاً بالحق . ولا ننسى النصيب الذي جعله ديكارت لهذا المذهب في فلسفته : إذ هو يفتتحها بالشك . وديكارت يؤيد أولاً قضية الشكاك في ظاهر الأمر ولكنه سرعان ما يرجع ويفارقهم فرقة نهائية . لكن الفلاسفة الآخرين أقل صراحة من الشكاك في نظر ديكارت : هم يعلنون أنهم مالكون للحق ، ويرون حقاً مبادئ ليست كذلك ولعل ديكارت يقصد هنا أرسطو مع أنصاره المحدثين وديمقريطس . وديكارت منصف لتلك

(١) « حديث بسكال مع مسيو دوساسي »

الفلسفة الثانية : فإن المبادئ التى يتخذها هو كالامتداد والشكل والحركة توجد من قبل عند ديمقريطس وعند أرسطو نفسه ، ولكنها مخلوطة بفروض أخرى تفسد حقيقةها ؛ ويستخلصها ديكرت من تلك اللوثة المنكودة ويجلى ما لتلك المبادئ من بداهة . وعلى هذا النحو يستعمل فيلسوفنا من المذاهب القديمة القسم القطعى والقسم الارتياضى ويدخلهما فى مذهبه فيطبعهما بطابع جديد : ذلك أننا نجد ديكرت يأخذ أسباب الشك فيبررها هذه المرة ويحملها إلى القمة ، ولكن ينتهى الأمر بأن تنقوض تلك الأسباب من نفسها . ومن جهة أخرى نجد أسباب اليقين تكسب قوة لم تكن لها قط من قبل . من أجل هذا تجيب فلسفة ديكرت عن التعريف الذى كان أطلقه عليها أولاً والذي وضع شرطين كافيين : الموضوع الكامل وبداهة المبادئ ثم إمكان استخلاص جميع المعلومات التى توجد فى الطبيعة ، وبعبارة أخرى هى مزج موفق بين الفيزيقا والرياضة :

وها هنا نجد الإصلاح الكبير بل الثورة التي قام بها
 فيلسوفنا : فهو لم يكف عن التصريح بذلك في كتاب المبادئ
 في خاتمة الأجزاء الأربعة وفي كل لحظة في صلب الكتاب .
 وهناك شخص على الأقل قد فهم ذلك وبين بوضوح مدى
 ذلك العمل وهو الأب ، يـكـو ، (١) وهو يذكر بحق أن
 الفيزيكا كانت إلى عهده هي علم الطبيعة كله وأن الرياضة لم
 تكن إلا جزءاً منها بين أجزاء أخرى كثيرة . ولكن ديكارت
 قد قلب ذلك النظام : فالرياضة أصبحت على يديه كل شيء ولن
 تكون الفيزيكا إلا جزءاً .

والموضوعات التي تدرسها الرياضة تشمل عدداً لا متناهما
 من الممكنات . والعالم الحقيقي الواقع إنما هو أحد هذه الممكنات
 وهو خاضع لنفس القواعد ولنفس القوانين التي تخضع لها
 جميع العوالم الأخرى . وإذن فلنكن نفهم العالم الواقع جيداً
 ينبغي أولاً أن نعرف قوانينه . وهكذا تستمد حقوق
 الرياضة وامتيازاتها ؛ وبفضل الرياضة تستطيع الفيزيكا ، إذ

ترضى بأن تصبح تابعة لها ، أن تدعى لنفسها شرف العلم الصحيح . وقبل ذلك قال غاليليو بأن الرياضة هي اللغة الكلية التي نستطيع بها وحدها أن نقرأ الحروف التي كتب بها الكون . وديكارت يستعمل تشبيها من هذا القبيل : يقول بأن هذا العالم كاللغز والرياضة تعطينا المفتاح ؛ أو هو مكتوب بحروف جفرية والرياضة تعطينا الجفرة ؛ ولكن أي الجفرة الصحيحة الحقيقية الواقعية ؟ ما علينا بعد هذا إذا كنا بها نستطيع أن نترجم عن الأشياء أو أن نفسرها . أجل إن الآثار التي نشاهدها في هذا العالم يمكن أن تتحقق بوسائل غير ما نظن . ولكن هذه معقولة لنا ، وتلائم حاجتنا . وإذن فهي لنا كالوسائل الصحيحة وتحل عندنا محل الوسائل الحقيقية التي لا نعرفها . بل إذا استطعنا يوما أن نعرف الوسائل الحقيقية لوصح أنها موجودة وليست خرافة ، فلسنا نكسب من ذلك شيئا ، لا للنظر . مادامنا قد كسبنا بدونها من قبل معرفة للأشياء صحيحة واضحة متميزة ؛ ولا للعمل . مادامت تلك المعرفة تمكثنا من أن تؤثر على الطبيعة ^(١) . فالواقع هو كله عندنا في الفكرة الواضحة

التميزة ، وهى ماهية الحقيقة وجوهرها . والكلمة الأخيرة
فى تلك الفيزيكا كما كان الحال فى المتياز يقاء ديكارت هى
« المثالية الجوانية » . وفلسوفنا يريد اليقين المطلق النام -
فهو يستدل تبعا لذلك ، وهو أخيرا يلتجئ إلى الوجود الكامل
كما لو كانت قضيته خاسرة - قال : « ان الشك فى عقلنا أو فى
فكرنا . ثابة العيب فى حق الله » (١)

هذا وقد راعيت فى الترجمة على العموم أن تكون مطابقة
لأصلها اللاتينى الذى كتبه ديكارت ، وإن كنت قد رجحت
فى بعض المواضع صياغة الترجمة الفرنسية التى راجعها الفيلسوف
قبل نشرها .

ولا يفوتنى هاهنا أن أنوه بطبعتين للبادئ بالفرنسية
انتفعت بهما فى تعليقاتى على الكتاب : الأولى طبعة « لوى
ليار » ، والثانية طبعة « دوراندان » .

عثمان أمين

القاهرة أبريل ١٩٥٩

(١) « مؤلفات ديكارت » م ٣ ص ٩٩ وم ٩ . (القسم الثانى)

إهداء

إلى حضرة صاحبة الشوكة^(١)

الأميرة إليزابيث

كبرى بنات فردريك ، ملك بوهيميا ، وكونت پالاتينا
والأمير الناخب للامبراطورية

سيدتى :

إن أعظم نفع ظفرت به من المؤلفات التى نشرتها من
من قبل هو أننى قد نلت بسببها شرف الالتفات إلى
من سموك ، وحظيت حيناً بالتحدث إلى جنابك :
فتيسر لى بهذا أن أتبين فى شخصك خصالاً قيمة نادرة

(١) « صاحبة الفوكة » (Sérénissime) لقب كان يمنح

لبعض الشخصيات المالية وبعض الولايات .

جعلتني أعتقد أنني أسدى خدمة للجمهور إذا أنا قدمتها إلى الخلف قدوة تحتذى . لا يليق بي أن أتملق أو أن أكتب أشياء ليس لي بها معرفة يقينية ، وعلى الخصوص في الصفحات الأولى لهذا الكتاب ، الذي قصدت فيه إلى أن أضع مبادئ جميع الحقائق التي يستطيع الذهن الإنساني أن يعرفها . وإن التواضع الكريم الذي نراه متألقاً في جميع أفعال سموك يجعلني على ثقة من أن الكلام البسيط الصريح الذي ينطق به رجل لا يكتب إلا ما يعتقد ، سيلقى لديك من الارتياح أكثر مما تلقى خطب الشاء المنمقة بعبارات التفخيم ، التي يعمد إليها من درسوا فن المديح . ولهذا لن أضع في هذه الرسالة شيئاً ما لم تكن التجربة والعقل قد جعلتاني مستيقناً منه . وسوف أكتب في الديباجة كما في بقية الكتاب على النحو الذي يلائم الفيلسوف .

إن هناك فرقاً بين الفضائل الحقيقية والفضائل التي

ليست إلا ظاهرية ، كما أن هنالك فرقاً كبيراً بين الفضائل التي تصدر عن معرفة الحقيقة معرفة صحيحة والفضائل التي تكون مصحوبة بالجهل أو بالخطأ . والفضائل التي أسميها ظاهرة ليست في حقيقة الأمر إلا رذائل .

ولكن من حيث إنها ليست من الشيوخ بقدر الرذائل الأخرى التي هي أضداد لها ، ومن حيث إنها أبعد عنها من الفضائل التي تشغل منزلة وسطى ، فقد جرت عادة الناس أن يقدروها أكثر مما يقدرّون هذه الفضائل . ولذلك لما كان عدد من يخافون المخاطر خوفاً شديداً جداً أكثر من عدد من يخافونها قليلاً جداً ، غلب على الناس أن يقابلوا بين الثور والاستحياء كما يقابلون بين فضيلة ورذيلة ، وزاد تقديرهم للثور على تقديرهم للشجاعة الحقيقية . ولذلك أيضاً وجدنا المبذرين يمدحون عادة أكثر مما يمدح أهل السخاء ، ووجدنا الأخيار المخلصين حقاً لا ينالون من الاشتهار بالبر والتقوى قدر ما ينال المخرفون والمنافقون .

وكثير من الفضائل الحقيقية لا تصدر عن معرفة حقيقية بل إن منها ما يصدر أيضاً عن نقص أو خطأ ؛ فعالباً ما تكون البساطة علة لركة القلب ، والخوف علة للنقوى ، والياس علة للشجاعة . والفضائل المصحوبة بنقص يختلف بعضها عن بعض ويسمى الناس أيضاً بأسماء مختلفة . أما الفضائل الخالصة الكاملة التى لا تصدر إلا عن معرفة الخير فى كلها من طبيعة واحدة ، ويمكن أن يشتمل عليها اسم الحكمة : لأن كل من صدقت عزيمته وثبتت إرادته على أن يستعمل عقله دوماً أحسن ما وسعه من استعمال ، وأن يتوخى فى جميع أفعاله ما يراه أحسن الأشياء ، هو حكيم حقاً بقدر ما تهيه له طبيعته . وبهذا وحده يكون عادلاً وشجاعاً ومعتدلاً ، ويكون مالكا لكل الفضائل الأخرى ، وتكون كلها مجتمعة فيه بقسطاس مستقيم فلا تطفى إحداها على الأخرى . وهذا هو السبب فى أن هذه الفضائل مع كونها أكمل جداً من الفضائل التى تلمع وتبرز بسبب امتزاجها ببعض النقص ،

غير أنه لما كانت العامة أقل التفاناً إليها، لم تجر العادة بأن تنظم لها عقود الثناء^(١)

يضاف إلى هذا أن من بين الأمور المطلوبين للحكمة على نحو ما وصفنا - أعنى إدراك الذهن لما هو خير، واستعداد الإرادة لأن تتبعه على الدوام - إن هنالك أمراً هو مناط الإرادة وهو وحده يمكن أن يملكه الناس جميعاً على السواء،

(١) في هذه الفقرة الموجزة فرق ديكارت بين الفضائل الظاهرية والفضائل الحقيقية. وفي الفضائل الحقيقية ميز بين تلك التي تصدر عن معرفة الحقيقة معرفة صحيحة وتلك التي تكون مصحوبة بجهل أو خطأ. والفضائل الظاهرية هي رذائل يظنها العوام فضائل كالتهور والتبذير. ومن الفضائل الحقيقية ما ينشأ أحياناً من عيب أو خطأ: فالباطلة يمكن أن تكون علة لرفقة القلب، والأس علة للشجاعة. أما الفضائل الكاملة فصدرها معرفة الخير ويرى ديكارت أن الخير لا يفرق عن الحق: فإنه لما كانت إرادتنا لا تتجه إلى الإقدام على شيء أو تجنب شيء إلا حسب ما يقدمه الذهن لنا على أنه حسن أو سيئ، فيكفي أن نحكم حكماً حسنًا لكي نعمل عملاً حسنًا =

نظراً إلى أن قرائح بعض الناس أقل جودة من قرائح غيرهم^(١).
ولكن مع أن من لم يرزقوا جودة القريحة يستطيعون أن
يبلغوا من الحكمة ما تؤهلهم له طبائعهم ، وأن ينالوا رضى

— فلا فرق عند ديكارت بين حقيقة علمية وحقيقة أخلاقية : لأن الإرادة
توجه بالأفكار ، وهى تعمل عملاً حنائين تتشدد بأفكار واضحة متميزة ،
وتصل شيئاً حين تترك زمامها لأفكار غامضة مبهمة . وإذن فالعلم والفضيلة
شيء واحد ، وكذلك الخطأ والرديلة لا يفتقان ؛ ودستور إرادتنا هو أن
نريد نظام العالم : « فليس هذا التأمر هو كله فى مقدورنا إلا خطرات هوسنا » .
وإذا كان الأمر كذلك فيجب أن نسمى إلى تغيير رغباتنا بدلاً من أن نفكر
فى تغيير نظام العالم . ويتبع من ذلك أن الفضيلة واحدة لا تتجزأ ، فمن ملك
فضيلة واحدة فقد ملك الفضائل جميعاً — وتبين فى هذا العرض الموجز الأخلاق
الديكارتية أثر المذاهب الأخلاقية عند سقراط والرواقين . (انظر كتابنا
« الفلسفة الرواقية » ، الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٥٩ وأيضاً : كتابنا
« ديكارت » ، الطبعة الرابعة ، القاهرة ١٩٥٧)

(١) لكل إنسان ذهن ، أى ملكة يتصور بها الأفكار الواضحة
المتتميزة . لكن طاقة هذه الملكة ليست بدرجة واحدة عند الناس
جميعاً . غير أن هذا لا يعنى أن بين الناس اختلافات فى الماهية ، لأن العقل
أعدل الأشياء قسمة بين الناس .

الله بفضائلهم ، ماداموا مستمسكين بعري العزيمة الصادقة مصممين على أن يعملوا كل ما يروونه خيراً ، وأن لا يدخروا جهداً في تعلم الواجبات التي يجهلونها . بيد أن من يقصدون إلى فعل الخير بعزم صادق ، ويبدؤون في تثقيف أنفسهم غناية خاصة ، ويمسكون أيضاً قريحة نفاذة ، لا جرم يصلون إلى مرتبة من الحكمة أرفع من مرتبة غيرهم . وإني لأرى أن هذه الأمور الثلاثة قد اجتمعت في سموك بغاية الكمال : فعنايتك بثقة نفسك تتجلى في أنه لا شيء من ملهيات البلاط ولا الأسلوب المألوف في تربية الأميرات ، ذلك الأسلوب الذي يصرفن عادة عن الدرس والتحصيل ، قد استطاع أن يحول بينك وبين أن تدرسي بمزيد من العناية أحسن ما في العلوم . ونفاذ قريحتك الذي لا نظير له يتبين من أنك نفذت إلى أسرار العلوم وأحطت بها إحاطة دقيقة في زمن وجيز جداً . ولكن عندى دليل يخصنى أنا ، وهو أنني لم ألق قط شخصاً قد استطاع أن يفهم ، بمثل ما بلغت من إحاطة وإتقان ، كل ما تشتمل

عليه مؤلفاتي ؛ فإن هنالك كثيرين ، حتى من بين ذوى
الأذعان الذذة والعلم الغزير ، يجدونها غامضة جداً . وقد
لاحظت عند جمهرة المتبحرين فى الرياضيات أنهم
غير مستعدين لإدلاقا لفهم مباحث الميتافيزيقا . ولاحظت من
جهة أخرى أن من يستهلون هذه لا قدرتهم على أن يفهموا
تلك . ولهذا أستطيع أن أقول محققاً إننى لم ألق قط إلا ذهن
سموك وحده الذى يستسهل هذه وتلك على السواء . ولهذا
يحق لى أن أصفه بأنه ذهن لا نظير له ؛ ولكن الشيء الذى
يزيد من إعجابى هو أن هذه الإحاطة بجميع العلوم على هذا
النحو من التنوع والكمال لم أجدها عند عالم من الشيوخ .
أنفق سنوات عديدة فى الدرس والتحصيل ؛ بل عند أميرة
مازلت شابة ، يحياها أقرب إلى أن يمثل عينا إحدى ربات
الجمال^(١) اللواتى يتحدث عنهن الشعراء ، من أن يمثل عينا

(١) ربات الجمال Les Grâces هن فى أساطير اليونان ثلاث

ربات يمثلن أهن ما فى جمال المرأة .

إحدى ربّات الشعر^(١) أو حيا العالمة « مينرفا » .^(٢)

وختاماً ، ألاحظ في سموك كل ماهو مطلوب من جانب
الذهن للحكمة الكاملة الفائقة ، وليس هذا لحسب بل كل
ما يمكن أن يكون مطلوباً من جانب الإرادة أو الأخلاق ،
وفيه انرى علو الهمة والرفعة ، ملتئميتين مع الجلالة التثاماً جعل
صروف الدهر ، مع أنها وجهت إليك ضرباتها المتواليات ،
ومع أنها بدت وكأنها قد بذلت كل ما في وسعها لتحويلك
عن طبعك الرضى ، لم تستطع قط أن توغر صدرك
أو تكسر قلبك . وقد تضطرنى هذه الحكمة الكاملة إلى
إكبارك إكباراً يجعلنى لا أقصر على الاعتقاد أنك صاحبة

(١) ربّات الشعر Les Muses تسع اخوات يمثلن ربّات الفنون والفنون عند اليونان .

(٢) مينرفا Minerva من ألهة الرومان تمثل ربه الحكمة ورعاية الفنون والصناعات .

الفضل في هذا الكتاب، إذ يبحث في الفلسفة التي هي دراسة
الحكمة، بل يجعلني أشعر بأن حرصى على 'التفلسف'، أى
السعى إلى تحصيل الحكمة، ليس أشد من حرصى على أن
أكون يا سيدتى،
 لسموك،

الخادم المتواضع جداً،
والمطيع جداً والوفى جداً
ديكارت

رسالة من المؤلف

إلى مترجم الكتاب

وهي بمثابة تقديم له

سيدي :

إن ترجمة « مبادئ » التي بذلت جهدك في إخراجها قد بلغت من الوضوح والإتقان ما يجعلني أتوقع أن يكون قراء الكتاب في الفرنسية أكثر من قرائه في اللاتينية ويجعلني آمل أن يكونوا له أحسن فهماً . والذي أخشاه هو أن يصد العنوان كثيرين ممن لم ينشأوا على الدراسات أو ممن ساء ظنهم بالفلسفة ، لأن الفلسفة التي تلقنوها لم تغز برضام . وذلك يجعلني أرى أن من الخير أن أضيف إليها تقديماً يبين لهم ما هو موضوع الكتاب وما القصد الذي

توحيته حين كتبه ، وما المنفعة التي يمكن أن تنال منه .
 لكن مع أنه قد يكون من شأني أنا أن أكتب تقدماً
 من هذا القبيل ، إذ المفروض أني أعرف تلك الأمور
 خيراً من أي شخص آخر ، إلا أني لا أستطيع أن أظفر
 من نفسي بشيء أكثر من أن أضع هنا موجزاً للنقط الرئيسية
 التي يبدو لي أن من الواجب بحثها في ذلك التقديم ، وأترك
 لحسن تصرفك أن تنشر منها على الجمهور ما تراه
 ملائماً للمقام .

كنت أبغى أولاً أن أشرح فيه معنى الفلسفة ، مبتدئاً
 بأقرب الأشياء إلى فهم الكافة ، مثل أن لفظ « الفلسفة » ،
 معناه دراسة الحكمة ، وأنه لا يقصد بالحكمة التحوط في
 تدبير الأمور فحسب ، بل يقصد منها معرفة كاملة لكل
 ما يستطيع الإنسان أن يعرفه ، إما لتدبير حياته ، أو لحفظ صحته
 أو لاستكشاف الفنون جميعاً ؛ وأن المعرفة التي يتوصل بها

إلى هاتيك الغايات لابد أن تكون مستنبطة من العلل الأولى بحيث يكون من الضروري لاكتسابها (وهو ما يسمى على التحقيق تفلسفاً) أن نبدأ بالفحص عن هاتيك العلل الأولى، أى بالفحص عن " المبادئ " ، وأن هاتيك المبادئ لابد أن يتوافر فيها شرطان : أحدهما أن تكون من الواضح والبدهة بحيث لا يستطيع الذهن الإنساني أن يرتاب في حقيقتها متى أمعن النظر فيها ؛ والثاني أن تعتمد عليها معرفة الأشياء الأخرى ، بحيث أنها يمكن أن تعرف بدون هذه الأشياء ولا تعرف هذه الأشياء بدونها ، ويلزم بعد هذا أن نسعى إلى أن نستنبط من تلك المبادئ معرفة الأشياء المعتمدة عليها بحيث لا يكون في سلسلة الاستنباطات شيء إلا وهو بَيِّن كل البيان . والله وحده هو حقا الموجود الذي هو حكيم إطلاقا ، أى المحيط عليه بحقائق الأشياء جميعاً . لكننا نستطيع أن نقول إن مراتب الناس من الحكمة متفاوتة بمقدار تفاوتهم في معرفة أعم الحقائق . وأنا واثق أنه ..

لا شيء مما قد قلته الآن إلا ويقره جميع العلماء .

و كنت أبغى بعد ذلك أن أوجه النظر إلى منفعة الفلسفة وأن أبين أنها مادامت تتناول كل ما يستطيع الذهن الإنساني أن يعرفه ، فيلزمنا أن نعتقد أنها هي وحدها تميزنا من الأقوام المتوحشين والهمجيين ؛ وأن حضارة الأمة وثقافتها إنما تقاس بمقدار شيوع التفلسف الصحيح فيها ؛ ولذلك فإن أجل نعمة ينعم الله بها على بلد من البلاد هو أن يمنحه فلاسفة حقيقيين . و كنت أبغى أن أبين فوق هذا أنه بالنسبة إلى الأفراد ، ليس فقط من النافع لكل إنسان أن يخالط من يفرغون لهذه الدراسة ، بل أن الأفضل له قطعاً أن يوجه انتباهه إليها وأن يشتغل بها ؛ كما أن استعمال المرء عينيه لهداية خطواته واستمتاعه عن هذا الطريق بجمال اللون والضوء أفضل بلا ريب من أن يسير مغمض العينين مسترشداً بشخص آخر . لكن هذه الحالة الأخيرة أفضل

من حالة من يبقى مغمض العينين وليس له من مرشد إلا نفسه . ولأن يحيا المرء دون تفلسف هو حقاً كمن يظل مغمضاً عينيه لا يحاول أن يفتحهما : والتلذذ برؤية كل ما يستكشفه البصر لا يمكن أن يقارن بالرضى الذى ينال من معرفة الأشياء التى تنكشف لنا بالفلسفة .

وأود أن أقول أخيراً إن هذه الدراسة ألزم لإصلاح أخلاقنا وهداية سلوكنا فى الحياة من استعمال عيوننا لهداية خطواتنا . والبهايم العجاوات التى لا هم لها إلا حفظ جسمها ، لا تكل عن الدأب والسعى فى طلب أقواتها ؛ أما الناس الذين أهم جزء فيهم هو الذهن فيجب عليهم أن يجعلوا طلب الحكمة همهم الأكبر ، لأن الحكمة هى القوت الصحيح للعقول . وأستطيع أيضاً أن أقنع نفسى أن هنالك كثيرين ما كان يفوتهم هذا الطلب لو أنهم أملاوا شيئاً من النجاح فيه وعرفوا مبلغ مقدرتهم عليه . وليس من النفوس نفس منها تكن من قلة النبيل ، تظل متعلقة بالحواس تعلقاً شديداً فلا تتحول عنها حيناً من الدهر ، متشوقة إلى خير

آخر أعظم ، وإن تكن في الغالب تجهل ماهية ذلك الخير .
والذين آتاهم الله حظاً عظيماً ، فأنعم عليهم بالعافية والمناسب
والأموال ليسوا أقل من غيرهم رغبة في ذلك الخير . بل إنى
لأحسبهم أشد لطفة واشتياقاً إلى خير آخر أكمل وأسمى من
كل ما يملكون من خيرات .

وهذا « الخير الأسمى » إذا نظر إليه بالنور الفطرى
دون نور الإيمان ، لم يكن شيئاً سوى معرفة الحقيقة عن
طريق علما الأولى ، أعنى الحكمة التى تدرسها الفلسفة (١) .

(١) لأن فضل التفلسف عند ديكارت ليس مقصوراً على سمو النظر
وشرف الرتبة ، بل لأن فيه أيضاً منفعة عملية . والفلسفة ضرورية لإصلاح
عقولنا ولهداية حياتنا ، إذ ترشدنا إلى ماهية « الخير الأسمى » . والخير الأسمى
لكل واحد عبارة عن التصميم على فعل الخير ، وما يحدثه ذلك من رضى
فى النفس . ولست أرى غيره خيراً يمدله فى جلال قدره ويكون فى مقدور
كل واحد : فإن خيرات البدن والحفظ والمال ليست فى مقدورنا على
الإطلاق ؛ والخير الأسمى ، كما رأينا فى إهداء « المبادئ » إلى الأميرة
الليزابيث ، لا يفرق عن معرفة الحقيقة .

ولما كانت هذه الأمور كلها حقاً لا مرأ فيها ، لم يصعب إقناع الناس بها ، متى أحسنا عرضها والتدليل عليها .

لكن من حيث أنه قد حيل بيننا وبين أن نعتقد هذه الأمور ، بسبب التجربة التي تدلنا على أن محترفي الفلسفة هم غالباً أقل حكمة وأقل اعتصاماً بالعقل من غيرهم ممن لم يشتغلوا بتلك الدراسة قط ، فيلزمنا هاهنا أن أشرح بإيجاز مم تتألف كل المعرفة التي نملكها الآن وإلى أى درجات الحكمة وصلنا : الأولى لا تشتمل إلا على تصورات بلغ من وضوحها بذاتها أن أصبح اكتسابها ميسوراً دون تأمل ؛ والثانية تشتمل على كل ما تدلنا عليه تجربة الحواس ؛ والثالثة ما تعلمه من أحاديثنا مع غيرنا من الناس ؛ ويصح أن نضيف إلى ما سبق درجة رابعة ، وهى مطالعة الكتب لا أقول جميعها ، بل على الخصوص تلك التى كتبها أشخاص قادرين على تزويدنا بإرشادات حسنة ، لأن مطالعة الكتب

ضرب من التحدث مع مؤلفيها . ويدولى أن كل الحكمة التى يقع امتلاكها فى مألوفنا مكتسبة بهذه الطرق الأربعة فقط ، لأنى لا أضع الوحي الإلهى من بينها : إذ أن هدايته ليست على درجات ، وإنما يرفعنا دفعة واحدة إلى إيمان لا يتزعزع .

نعم لقد وجد فى كل العصور من فطاحل المفكرين من حاولوا فى سعيهم الى بلوغ الحكمة أن يجدوا طريقاً خامساً أرفع وأوثق بمراحل من الطرق الأربعة الأخرى : ذلك هو البحث عن العلل الأولى والمبادئ الحققة التى يستطيع المرء أن يستنبط منها أسباب كل ما فى مقدرونا أن نعرفه ؛ وعلى هؤلاء الذين اشتغلوا بهذا البحث على الخصوص أطلق الناس اسم الفلاسفة^(١) . وأول وأكبر من وصلت

(١) لقد كان مطمح الفلسفة على الدوام أن تحقق الوحدة بين المعارف الإنسانية المختلفة : ولذلك عمدت الى تجميع الأشياء بواسطة مبدئها الأول . ومثل هذا المقصد يقتضى أن تكون الفلسفة استنباطية ، بمعنى أن تكون لسقاً واحداً ، كل اكتشاف فيه يكون بمثابة مبدأ لتفسير المشكلة التى تليه .

إلينا مؤلفاتهم هما أفلاطون وأرسطو . ولم يكن بينهما من
من فرق سوى أن أفلاطون قد سار على آثار أستاذه سقراط،
فاعترف في خلوص نية بأنه لم يهتد بعد إلى شيء يقيني ، وأنه
قد اكتفى بتحرير ما بدا له شيئاً محتمل الصدق ، وتخيل لهذا
الغرض بعض مبادئ حاول بواسطتها أن يفسر الأشياء الأخرى.
أما أرسطو فكان أقل صراحة ؛ ومع أنه تلبذ على أفلاطون
عشرين سنة ولم يكن لديه مبادئ غير مبادئ أستاذه ، فقد غير
طريقة عرضها تغييراً تاماً ، وقدمها على أنها صحيحة ومؤكدة ،
ولو أن الأرجح أنها لم تكن قط في تقديره كذلك ^(١) .

(١) ذهب « ليار » في طبعته لكتاب « المبادئ » (الطبعة الرابعة ،
مارس سنة ١٩٢٦) إلى أن حكم ديكارت هنا على أفلاطون وأرسطو
حكم سطحي وغير دقيق وغير عادل . وقد تابعه « دوراندان » في
طبعته لكتاب « المبادئ » (بيارس ١٩٥٠) فقال إن ديكارت لم يكن
محققاً في اتهام أرسطو بقلّة الصراحة . أما نحن فنرى أنه قد فات كلا الباحثين
أن ديكارت لم يكن يصدّد حكم عام على فلسفتي أفلاطون وأرسطو ، وإنما الذي
كان ينيه هو مشكلة البحث عن الحقيقة أو مشكلة اليقين . ولذا قد جاء حكمه =

ولقد أصاب هذا الرجلان من الألمعية والحكمة التي
تكتسب بالوسائل الأربع السابقة ما أضنى عليهما سلطاناً
كبيراً جعل من جاءوا بعدهما يقفون عند متابعة آرائهما
أكثر ، ما يسعون إلى شيء أفضل . والنزاع الكبير الذي
نشب بين تلاميذهما إنما كان مدارد أن يقبينا وهل ينبغي أن
توضع الأشياء كلها موضع الشك أم أن هناك أشياء يقينية ،
وهو خلاف أفضى بالفريقين إلى ضلال بعيد : لأن فريقاً

على آرائها من هذا الوجه فحسب . ويبدو لنا خلافاً لليار ودورندان أن هذا
الحكم في غاية النفاذ والحداد : فالذي يستخلص من محاورات أفلاطون
كلها هو الاعتراف الصريح بأنه ليس لدينا يقين وإنما الذي نباله من المعرفة
هو شيء شبيه بالحق ، وحتى محاوره « ميدوت » إنما نخرج منها ، لا
بأدلة يقينية ، بل بأسباب تدعونا إلى الاعتقاد بخلود الروح بعد مفارقتها
للبدن . أما أرسطو فبعد مجهود طويل شاق لتفنيد أقوال أفلاطون رجع
إلى ما ذهب إليه أستاذه ولكن في صورة جديدة . وهذا هو الذي جعله
يقف في فلسفته مواقف مختلفة ومتعارضة : فهو في النطق صوري ، وفي
اليتافيركا واقعي وفي الأخلاق وسط بين المثالية والواقعية (انظر كتابنا :
« هيكارت » ، الطبعة الرابعة ، القاهرة ١٩٥٨)

من ذهبوا إلى الشك قد وسعوا نطاقه وجعلوه يمتد إلى أفعال الحياة ، بحيث أنهم أهملوا استعمال الحيلة والتبصر في سلوكهم . أما من ناصرُوا مذهب اليقين فقد افترضوا أنه يعتمد على الحواس ، فاعلموا أنها كلها لا طمئنان ، حتى أنه يقال إن « ايقور » بلغت به الجرأة في أقواله أن صرح ، خلافاً لجميع استدلالات علماء الفلك ، بأن الشمس ليست أكبر حجماً مما تبدو لنا .

وهناك عيب يمكن أن يلاحظ في جميع المنازعات ، وهو أنه لما كانت الحقيقة وسطاً بين الرأيين المتقابلين ، فإن كل طرف يبعد عنها بمقدار ما يكون ميله إلى معارضة الطرف الآخر .

لكن خطأ من مالوا كل الميل إلى جانب الشك لم يجد من تابعه زمناً طويلاً ؛ أما خطأ الفريق الآخر فقد تيسر تصحيحه شيئاً ما ، حين تبين أن الحواس تخدعنا في كثير من الأشياء .

غير أنى لا أحسب أن ذلك الخطأ قد زال زوالاً تاماً ،
لأن أحداً لم يبين أن اليقين ليس فى الحواس بل فى الذهن وحده
حين يكون لديه مدركات بديهية ، وأنه حين لا يكون لدينا إلا
معارف أكتسبناها عن طريق درجات الحكمة الأربع الأولى ،
حينذاك لا ينبغى أن نشك فى الأشياء التى تبدو لنا حقيقية
إذا كانت متصلة بسلوكنا فى الحياة ، ولكن لا ينبغى كذلك أن
نعدّها يقينية يقيناً يمتنع معه أن نغير رأيها فيها إذا اضطرتنا
إلى ذلك بداهة من بداهات العقل (١) .

وقد نشأ عن الجهل بهذه الحقيقة أو عن عدم استعمالها
من عرفوها أن معظم من أرادوا فى هذه القرون
الآخيرة أن يكونوا فلاسفة قد تابعوا أرسطو متابعه عمياء ،

(١) أراد ديكارت هنا أن يقسم الفلسفة فريقين : فريق من رأوا
الصعوبة فى إقامة علم أكيد ، لكنهم لم يحاولوا أن يتخلّصوا عليها ، فوقفوا =

حتى أنهم كثيراً ما أفسدوا معنى كتاباته ، ناسبين إليه آراء مختلفة ما كان ليقر نسبتها إليه لو أنه عاد إلى هذه الدنيا . أما من لم يتابعوه - ومنهم كثيرون من ذوى العقول الراجحة (١) - فلم يبرأوا من التشبع بآرائه في شبابهم ، لأنه لا يعلم في المدارس سواها ؛ وقد شغلهم ذلك شغلاً حال دون وصولهم إلى معرفة المبادئ الحقّة . ومع إنى أقدرهم جميعاً ولا أريد أن أعرض نفسي للخزى بتوجيه اللوم إليهم ، فإنى أستطيع

== عند الشك وقفه نهائية، في حين أن الفك ما هو إلا مرحلة يتلوها مراحل . وفريق من لم يروا الصوبة ، ووثقوا بوسيلة للمعرفة سهلة لكنّها خداعة ، وهى الحواس . واليبب المشترك عند الفريقين : أنهم لم يقدروا على مجاوزة مرتبة المعرفة الحسية ، ولم يروا أن هنالك ضرباً من المعرفة صعباً لكنه أكيد وهو الفهم .

(١) لعل ديكارت قد انصرف بالله وهو يكتب هذه العبارة إلى الفلاسفة الأملطونيين من أهل « عصر النهضة » أو إلى بعض معاصريه مثل « غاليليو » .

أن أقدم على قولي دليلا لا أظن أن منهم من ينكره ، وهو أنهم قالوا بشيء لم يكونوا على معرفة كاملة به وافترضوه مبدأ . فأننا مثلا لا أعرف منهم من لم يفترض الثقل في الاجسام الأرضية ؛ ولكن مع أن التجربة تدلنا بوضوح على أن الأجسام التي تسمى ثقيلة تهبط نحو مركز الأرض فإننا لا نعلم مع ذلك ماهي طبيعة ما يسمى ثقلا ، أى طبيعة العلة أو المبدأ الذي يجعلها تهبط على هذا النحو ، وعلينا أن نستقي معرفتنا بذلك من مصدر آخر . ويمكن أن يقال مثل هذا عن الخلاء والذرات ، وعن الحار والبارد ، وعن الجاف والرطب ، وعن الملح والكبريت والزئبق وما شابه ذلك مما افترضه بعضهم مبادئ^(١) .

(١) أنكر ديكارت على « المدرسين » التجاءهم إلى « الكيفيات الحسية » — كالحار والبارد ألخ — واتخاذها مبادئ لتفسر الأشياء . فمن حيث أن تلك الكيفيات ليست معاني بسيطة بل مركبة لاعتمادها في وقت واحد على طبيعة الموضوع وطبيعة الذات المدركة ، فهي ليست بالمعاني الواضحة بذاتها . إن التجديد الأكبر عند ديكارت — كما يقول ليبار — أنه أراد أن لا يستخدم إلا مبادئ بدئية ، وجعل بداهة العقل وحدهما معيارا للحق . (ليبار : طبيعة « المبادئ » ص ١٤) .

لكن جميع النتائج التي تستنبط من مبدأ ليس يبدئى
لا يمكن أن تكون بديهية مهما يكن الاستنباط من حيث
صورته صحيحاً . ويترتب على هذا أن جميع الاستدلالات
التي أقاموها على مثل تلك المبادئ لم تستطع أن تؤيدهم إلى
المعرفة اليقينية لشيء واحد ، ولم تستطع بالتالى أن تجعلهم
يتقدمون خطوة واحدة في البحث عن الحكمة . وإذا كانوا
قد وجدوا أى حقيقة فرجع ذلك إلى بعض الطرق الأربعة
المشار إليها فيما تقدم . وعلى الرغم من هذا لا أريد أن أتقص
شيئاً مما قد يدعيه كل واحد منهم لنفسه من فضل ، لكنى
مضطر إلى أن أقول ، تهدئة لخواطر من لم ينصرفوا إلى
الدرس ، إن مثلنا كمثل المسافر ، إذا أدار ظهره إلى المكان
الذى يبتغى لذهاب إليه نأى عنه بقدر مضيه فى الاتجاه
الجديد زماناً أطول وبسرعة أشد ، بحيث أنه لو عاد بفقد ذلك
إلى الطريق السوى لم يستطع أن يدرك المكان المقصود فى
نفس الوقت الذى كان يدركه فيه لو أنه لم يشرع فى السير

إطلاقاً . وكذلك شأن الفلسفة ، إذا اصطعنا فيها مبادئ فاسدة كان ابتعادنا عن معرفة الحقيقة ومعرفة الحكمة بمقدار ما نبذل من عناية في تعهدهما وما ننفق من جهد في استخلاص مختلف النتائج منها ؛ ونحن نظن أننا نحسن التفلسف ، مع أننا نكون قد أمعنا في الابتعاد عن الحق . ويتعين أن نستخلص من هذا أن أولئك الذين تعلوا أقل قدر من كل ما خص حتى الآن باسم الفلسفة هم أقدر الناس على إدراك الفلسفة الحقة . وأود ، بعد إيضاح هذه الأمور ، أن أورد هنا الأدلة اللازمة لإثبات أن المبادئ التي تعيننا على الوصول إلى مراتب الحكمة هذه — وهي قوام الخير الأسمى في الحياة الإنسانية — هي المبادئ التي وضعناها في هذا الكتاب .

وحسبنا لإثبات ذلك دليلاً اثنان : الأول ، أن هذه المبادئ واضحة جداً . والثاني ، أن باستطاعتنا أن نستنبط منها جميع الحقائق الأخرى : لأن هذين الشرطين وخدمتهما المطلوبان في المبادئ الصحيحة . ومن الميسور لي أن أثبت

أنها واضحة جدا : أولا ، بالإستناد إلى النحو الذى وجدتها عليه ، أعنى بأطراح جميع القضايا التى عرض لى فيها وجه من وجوه الشك ، إذ من المستيقن أن القضايا التى أمعنا النظر فيها ، ووضعناها موضع الإختبار فلم نستطيع اطراحها بعد ذلك ، هى أجلى وأوضح ما يستطيع الذهن الإنسانى أن يعرف . ونظراً إلى أنى رأيت أن من يريد أن يشك فى كل شئ لا يستطيع مع ذلك أن يشك فى وجوده حين يشك ، وأن ما سبيله فى الاستدلال هذا النحو من عدم استطاعته أن يشك فى ذاته ولو كان يشك فى كل ما سواه ، ليس هو ما نقول عنه أنه بدتنا بل ما نسميه روحنا أو فكرنا - بهذا الاعتبار أخذت كينونة هذا الفكر أو وجوده على أنه المبدأ الأول. ومن هذا المبدأ استنبطت بكل وضوح المبادئ التالية ، أعنى وجود إله هو صانع ما هو موجود فى هذا العالم . ولما كان الله تعالى منبع كل حقيقة ، فإنه لم يخلق الذهن الإنسانى على فطرة تجعله يخطئ فى الحكم الذى يطلقه على

الأشياء التي يتصورها تصوراً واضحاً جداً ومتميزاً جداً .
 تلك هي المبادئ التي امتعملتها فيما يتصل بالأشياء اللامادية
 أو الميتافيزيقية . ومن هذه المبادئ استنبطت استنباطاً
 واضحاً كل الوضوح ، مبادئ الأشياء الجسمانية
 أو الفيزيقية ، أعني وجود أجسام ممتدة طولاً وعرضاً وعمقاً ،
 وذات أشكال مختلفة ، ومتحركة على أنحاء مختلفة : هذه
 بالإيجاز جميع المبادئ التي استنبطت منها حقيقة الأشياء
 الأخرى ^(١) . والدليل الثاني على وضوح هذه المبادئ هو
 أن الناس عرفوها في كل زمان وتلقوها جميعاً على أنها
 مبادئ صحيحة ولا سبيل إلى الشك فيها ، ولا يستثنى منها
 إلا وجود الله ، إذ وضعه بعضهم موضع الشك ، بسبب
 إنسرافهم في الاعتداد بمدرجات الحواس ، وأنهم لا يستطيعون
 أن يروا الله بأبصارهم ولا أن يلمسوه بأيديهم .

(١) تلك خلاصة الميتافيزيقا الديكارتية كلها ، وفيها يشير ديكارت
 في بيان قوى جل إلى المراحل المختلفة التي مر بها فكره .

ولكن على الرغم من أن جميع الحقائق التي أضعها بين مبادئ قد عرفها الناس جميعا في جميع الأزمان ، غير أنى لا أعلم أن أحدا حتى الآن قد تبين أنها مبادئ الفلسفة ، أى أن من شأنها أن تستخلص منها المعرفة بجميع الأشياء التي في العالم . ولذلك يبقى على هاهنا أن أثبت أن هذا هو شأنها . ويبدولى أن أفضل سبيل أستطيع به أن أثبت ذلك هو أن أبينه بالتجربة ، أى أن أدعو القراء إلى قراءة هذا الكتاب (١) ؛ لأنى وإن لم أكن قد تناولت فيه جميع الأشياء لاستحالة هذا الأمر ، فإنى أحسب أنى قد غسرت جميع الأشياء التي عرضت لها في مواضعها ، بحيث أن من يقرأونه بشيء من الالتباه سيكون لديهم ما يدعوههم إلى

(١) تبين المبادئ الأولى بعلامتين : أن تكون واضحة جداً ، وأن يكون من الممكن أن تستخلص منها جميع الأشياء الأخرى . ولقد أراد ديكارت حين كتب «مبادئ الفلسفة» أن يبين بالتجربة أن مبادئ فلسفته قد استوفت المعروط الثاني ، لذ أن المبادئ في الواقع تفسر عام للأشياء بواسطة المبادئ الأولى .

الاعتقاد بأنه لا حاجة إلى التماس مبادئ أخرى غير ماقررت للوصول إلى أرفع معرفة أتيح للذهن الإنسانى أن يبلغها . فإذا قرأوا مؤلفاتى أولا وحرصوا على ملاحظة تفسيرها للمسائل المختلفة ، وإذا تصفحوا أيضا مؤلفات غيرى ، لرأوا قلة ما أدلوا فيها من الأدلة المقبولة لتفسير تلك المسائل نفسها بمبادئ مخالفة لمبادئى . وأود أقول لهم ، كيما ييسر لهم القيام بما أدعوهم إليه ، إن أولئك الذين ألفوا آرائى يلقون فى فهم مؤلفات غيرى وفى معرفة قيمتها الحقيقية عناء أقل بكثير مما يلقاه من لم يألّفوا تلك الآراء . وهذا عكس ماقلت منذ قليل عن بدأوا بدراسة الفلسفة القديمة ، من أنهم كلما زاد اشتغالهم بها قل فى الغالب استعدادهم لتعلم الفلسفة الحقّة .

. وأود أن أضيف كلمة عن رأيى فى الطريقة التى أنصح بها فى قراءة هذا الكتاب ، وهى أنى أود للقارئ أن يتصفح كنهه أولا كما يتصفح رواية دون أن يحتمل اتباعه من أمره عسرا ودون أن يقف عند الصعوبات التى قد تعترض

سبيله فيه حتى يلم للمأماً عاماً بالموضوعات التى تناولتها . فإذا وجد بعد ذلك أنها جديرة بأن تبحث ، ورغب فى استطلاع أسبابها استطاع أن يقرأ الكتاب مرة أخرى لكى يلتفت إلى ارتباط أفكارى واتصالها . ولكن لا ينبغي أن يطرح الكتاب إذا لم يتبين ذلك الارتباط فى كل المواضع أو لم يفهم أفكارى كلها ؛ بل ينبغي أن يضع بالقلم علامة يازاء المواضع التى يجد فيها صعوبة ، وأن يمضى فى القراءة دون توقف حتى النهاية . واعتقادت أنه إذا قرأ الكتاب مرة ثالثة فسيجد فيه حلاً لأغلب الصعوبات التى وضع العلامات يازائها من قبل . فإذا بقيت بعد ذلك بعض الصعوبات وجد لها الحل أخيراً متى أعاد القراءة .

لقد استرعى نظرى عند دراسة طبائع المفكرين على اختلافها أنه لا يكاد يوجد منهم من قد بلغ من الغلظة والتخلف ما يجعله عاجزاً عن أن يثوب إلى رأى السديد ، بل أن يحصل

أرفع العلوم متى وجه التوجيه السليم . وهذا يمكن إثباته كذلك بدليل العقل : لأنه مادامت المبادئ واضحة ، ومادام لا ينبغي أن يستخلص منها شيء إلا باستدلالات بديهية سداً ، فكل امرئ لديه دائماً من قوة الذهن ما يعينه على فهم الأشياء التي يعتمد عليها . ولكن فضلاً عن العقبات الناشئة من الأوهام الشائعة التي لا يخلو منها أحد خلوا تاماً ، وإن تكن أشد إضراراً بمن أطاوا دراسة العلوم الفاسدة ، فيكاد يحدث دائماً أن أصحاب الأذهان المعتدلة يهملون الدراسة لأنهم لا يظنون أنهم قادرون عليها ، وأن غيرهم ممن هم أشد منهم حماسة يتعجلون فيشتطون ، وكثيراً ما يؤدي تعجلهم إلى أن يتلقوا مبادئ ليست بديهية يستخلصون منها نتائج غير يقينية ^(١) . ولذلك أود أن أؤكد لمن يبالغون في عدم

(١) يرى ديكارت أن التعجل والتمور سيبان رئيسيان من أسباب الخطأ .

الإطمئنان إلى قوة أذهانهم بأنه لا شيء في مؤلفاتي إلا ويستطيعون أن يفهموه إذا بذلوا جهدهم في بحثه . ومع ذلك فأود كذلك أن أحذر الآخرين بأن أصحاب الأذهان الممتازة أنفسهم يحتاجون إلى كثير من الوقت والانتباه لكي يلاحظوا جميع الأشياء التي قصدت تضمينها في كتابي .

ثم لكي أعين القارئ على جودة التصور . لقصدي من نشر المبادئ ، أودها هنا أن أشرح الترتيب الذي يبدولي أن من الواجب اتباعه للاستزادة من المعرفة . فأقول أولاً " إن الإنسان الذي لا يملك مد إلا المعرفة العامة الناقصة التي يمكن تحصيلها بالوسائل الأربع التي شرحتها فيما تقدم ، يجب قبل كل شيء أن يسعى إلى أن يؤلف لنفسه مذهباً أخلاقياً يكفي لتنظيم أعماله في الحياة : لأن هذا الأمر لا يحتمل إرجاء ، ولأننا ينبغي على الخصوص أن نسعى إلى

الحياة الصحيحة ^(١). وبعد ذلك ينبغي أيضاً أن يدرس المنطق ولا أقصد منطق المدرسين : لأنه على التدقيق ليس إلا جديلاً يعلم الوسائل لإفهام غيرنا الأشياء التي نعلمها ، أو للإدلاء دون حكم بأقوال كثيرة عن الأشياء التي لا نعرفها ؛ فهو بذلك يفسد الحكم السليم دون أن ينميه ، بل أقصد المنطق الذي يعلم المرء توجيه عقله لا اكتشاف الحقائق التي يجهلها . ولما كان كثير الاعتماد على الاستعمال ، فيجمل أن يتدرب

(١) بين ديكارت في كتاب «القال في المنهج» أنه قبل أن يضع معارفه موضع الشك قد ألف لنفسه أخلاقاً مؤقتة : « وأخيراً لما كان لا يكتفي قبل البدء في تجديد المسكن الذي تقيم فيه أن نهضه ، وأن نحصل مواد العمارة والممارين أو أن نعمل بأنفسنا في العمارة ، وأن نكون عدا ذلك قد وضعنا له الرسم بنائية ، بل يجب كذلك أن يكون لنا مسكن آخر نستطيع أن نأوى إليه في راحة أثناء العمل في ذلك المسكن . وكذلك لكي لا أغل مرتدداً في أعمال حينما يجبرني العقل على ذلك في أحكامي ، ولكي لا أحرم نفسي منذ الآن من أسعد حياة أفكر عليها ، فأنى وضعت نفسي قواعد للأخلاق مؤقتة » (القسم الثالث الترجمة العربية القاهرة سنة ١٩٣٠ ص ٧٣)

المرء زمناً طويلاً على ممارسة قواعده المتصلة بالمسائل السهلة البسيطة كمسائل الرياضيات^(١) . ثم إذا اكتسب عادة الاهتمام إلى الحقيقة في هذه المسائل ، وجب أن يبدأ في جد بالإقبال على الفلسفة الحقة ،^(٢) التي جزؤها الأول هو الميتافيزيقا التي تحتوى على مبادئ المعرفة ، ومن بينها تفسير أهم صفات الله ولا مادية النفوس ، وجميع المعاني الواضحة

(١) قابل ديكارت في هذه الفقرة بين منهجه وبين منطلق الفلاسفة : فنطلق هؤلاء ينتقل على معان معطاة لا ضابط له على مسوغات الاطمئنان إليها ، وهو يحللها ويفصل بعضها عن بعض ويستخرج منها كل ما تحتوى عليه . وإذا فهو لا يبدو أن يكون وسيد للعرض والبسط . فإذا كانت مقدماته صحيحة كانت النتائج التي ينتهي إليها صحيحة ، وإذا كانت مقدماته فاسدة كانت نتائجها فاسدة . أما المنهج فبخلاف ذلك : لأنه يعلم المرء توجه عقله للكشف عن الحقائق التي يحلها .

(٢) المنهج الديكارتي شامل ، ينطبق أيما على جميع أجزاء العلم ؛ والمسالك التي يتخذها لتوجيه الفهم نحو الحقيقة هي بينها دالماً . ومع ذلك فمن حيث أنه جاء من الرياضيات فتطبيقه على الرياضيات أسير سبيل للتدرب عليه .

البسيطة المودعة فينا^(١) . والثاني هو الفيزيقا ، ويبحث فيها على العموم ، بعد أن يكون المرء قد وجد المبادئ الحقة للأشياء المادية ، من ماهية الكون كله ، وعلى الخصوص عن طبيعة هذه الأرض وطبيعة جميع^(٢) الأجسام التي توجد حولها ، مثل الهواء والماء والنار والمغناطيس والمعادن الأخرى . وبعد ذلك يحتاج أيضاً إلى أن يخصص على الخصوص عن طبيعة النبات وطبيعة الحيوان وخصوصاً طبيعة الإنسان . لكي يستطيع المرء بعد ذلك أن يجد العلوم الأخرى التي فيها منفعة له .^(٣) فالفلسفة بأسرها أشبه بشجرة جذورها الميافيزيقا ، وجذعها الفيزيقا والفروع التي تنخرج من هذا الجذع هي كل العلوم الأخرى التي تنتهي إلى ثلاثة علوم

(١) هذا هو النظام الذي اتبعه ديكارت في القسم الأول من كتاب « مبادئ الفلسفة » .

(٢) النهج الديكارتي يذهب من البسيط إلى المركب ، ومن العام إلى الخاص .

رئيسية هي الطب والميكانيكا والأخلاق ، وأعنى الأخلاق الأرفع والأكل التي لما كانت تفترض معرفة تامة بالعلوم الأخرى ، فقد بلغت المرتبة الأخيرة من مراتب الحكمة ^(١) .

ومن حيث أن المرء لا يجنى الثمرات من جذور الأشجار ولا من جذوعها بل من أطراف فروعها ، فكذلك أكبر منفعة للفلسفة تعتمد على أجزائها التي لا يستطيع

(١) يرى ديكارت أن الفلسفة واحدة : الميتافيزيقا تزودنا بالمبادئ الأولى للأشياء ؛ والفيزيقا طاتها على تفسير الظواهر في العالم الخارجي ؛ ومن الفيزيقا اشتق عدنان لها صيغة عممية أو فاهها الميكانيكا والطب ؛ وأخير من الفلسفة كلها اشتقت الأخلاق الحقيقية التي هي المرتبة الأخيرة للحكمة والتي هي عبارة عن حياة المرء وفقاً لنظام العالم ، واخضاع ارادته لنظام الأشياء . وإذا كانت فلسفه ديكارت تبدو نظرية فقد كانت لديكارت على الدوام مغاغل عملية : كان يريد أن ينشئ طباً عاماً على العقل ، وكان دائم الاهتمام بالأخلاق . كتب لى شاتو : أن أوكد وسيلة لمعرفة السبل إلى أن نحيا هي أن نعرف مقدماً من نحن وما العالم التي نعيش فيه ومن خالق هذا الكون الذي لسكنه .

تعلّمها إلا آخر الأمر^(١). ولكن مع أنى أكاد أجهلها كلها، فإن دأبى على خدمة الجمهور جعلنى أنشر ، منذ سنوات عشر أو اثنتى عشرة سنة ، بضع محاولات فى أمور كان يبدو لى أنى قد تعلّمتها . والجزء الأول من هذه المحاولات مقال فى المنهج لحسن توجيه العقل والبحث عن الحقيقة فى العلوم ، وفيه لمّصت القواعد الرئيسية للمنطق والمذهب فى الأخلاق ناقص يستطيع المرء اتباعه مؤقتاً ريثما يجد خيراً منه . والأجزاء الأخرى رسائل ثلاث : لإحداها عن « البصريات » ، والأخرى عن « الآثار العلوية » ، والثالثة عن الهندسة^(٢) . وقد قصدت « بالبصريات » إلى أن أبين أن

(١) التصود هنا المنفعة الصلية والخدمات التى يمكن الحصول عليها من الميكانيكا والطب والأخلاق متى استنبطت من علم صحيح .

(٢) الكتاب الذى لمرمديكارت سنة ١٦٣٧ كان يتضمن « المقال

فى المنهج لحسن توجيه العقل والبحث عن الحقيقة فى العلوم ، ثم البصريات

والهندسة ، وهى محاولات فى ذلك المنهج »

في إمكان المرء أن يمضي في سبيل الفلسفة شوطاً بعيداً لكي يصل عن طريقها إلى معرفة الفنون النافعة للحياة ، نظراً إلى أن اختراع النظارات المقربة الذي شرحته فيها هو من أشق ما حاوله الإنسان من إختراعات . وأردت « بالآثار العلوية » أن يتبين للناس الفرق بين الفلسفة التي أتبعها وتلك التي يعلمونها في المدارس : حيث جرت عادة القوم بأن يتناولوا هذه الموضوعات عينا . وأخيراً حسبت أني بالهندسة أثبتت أني اهتمت إلى أشياء كثيرة كانت مجهولة من قبل : وبذلك وطأت سبيلا للاعتقاد بأن من الممكن اكتشاف أشياء أخرى غيرها . وقصدي من ذلك أن أستحث بهذا جميع الناس على البحث عن الحقيقة ^(١) . ومنذ ذلك الحين ، وقد تنبأت بما قد يجده كثيرون من صعوبة في تصور أسس

(١) الهندسة كتاب ذو أهمية كبرى في تاريخ العلوم الرياضية ، فيه عرض لأهم الكشوف التي توصل إليها ديكارت في الرياضيات .

الميتافيزيقا ، حاولت أن أشرح أهم مباحثها في كتاب تأملات (١) ليس في الأصل كبيراً ، ولكن زاد حجمه واتضحت مادته كثيراً بما أضيف إليه من اعتراضات أرسلتها إلى بصدده أشخاص كثيرون من المتبحرين جداً في العلم ، ومن ردود قديتها على تلك الاعتراضات . وأخيراً لما بدا لي أن تلك الرسائل العابقة قد مهد - أذنان القراء لتلقي مبادئ الفلسفة رأيت أيضاً أن أنشر هذه المبادئ .

وقد قسمت الكتاب أربعة أجزاء يحتوي الأول منها على مبادئ المعرفة ، وهو ما يمكن أن يسمى الفلسفة الأولى أو الميتافيزيقا . ولكي يفهم جيداً يحمل أولاً أن

(١) يشير إلى كتاب التأملات في الفلسفة الأولى الذي ظهر باللاتينية

سنة ١٦٤١ ، ونشرت ترجمته الفرنسية بقلم الدوق دولون سنة ١٦٤٧

(انظر : ترجمتنا العربية ، الطبعة الثانية سنة ١٩٥٦)

يقرأ كتاب «التأملات» الذى كتبته فى هذا الموضوع (١) والاقسام الثلاثة الأخرى تحوى أعم ما فى الفيزيكا ، أعنى تفسير القوازين الأولى أو مبادئ الطبيعة ، وعلى أى نحو خلقت السماوات والنجوم والثوابت والكواكب والشهب والكون كله على العموم ، وعلى الخصوص طبيعة هذه الأرض وهذا الهواء والماء والنار والمغناطيس ، وهى الأجسام التى يمكن أن نراها عموماً محيطة بها ، وطبيعة جميع الصفات التى نلاحظها فى هذه الأجسام ، كالنور والحرارة والثقل وما شابه ذلك : وبهذا أحسب أنى بدأت أفسر الفلسفة كلها بترتيب ، دون أن أغفل شيئاً مما يجب تقديمه على الأشياء الأخيرة التى كتبت عنها .

ولكن لى أنهض بهذا المشروع وأمضى فيه حتى غايته

(١) القسم الأول من كتاب «المبادئ» الذى نشره اليوم ، هو خلاصة لمبادئ الميتافيزيكا الديكارتية .

ينبغي فيما يلى أن أفسر كذلك طبيعة كل واحد من الأجسام
الآخري الأخص والموجودة على الأرض ، أعنى طبيعة
المعادن والنبات والحيوان وخصوصاً الإنسان، ثم يجب أن
أبحث بحثاً دقيقاً فى الطب والأخلاق والميكانيكا . هذا
ما ينبغي أن أعمل لى أعطى الناس بناء للفلسفة تاماً .
ولا يخامرني بعد شعور بأنى بلغت من كبر السن ، ولا من
عدم الاطمئنان إلى قواى ، ولا من البعد عن معرفة ما يتبقى ،
مبلغاً يحول دون الإقدام على إتمام المشروع إذا توافرت لدى
إمكانية القيام بجميع التجارب التى أحتاج إليها تأييداً
لاستدلالاتى وتبريراً لها . " ولكن لما رأيت أن ذلك

(١) ان فيزيها ديكرت — كما يقول ليار — مطبوعة بطابع الأولية،
أى التقدم بالرتبة والصدارة العقلية : فهى تمثل العالم الخارجى على غرار
جهاز آلى ، كل شىء فيه يتبع قانون الأشكال والحركات . وهذا التصور
لا يأتى من التجربة ، بل من القمن الذى لا يرى فى العالم الحى من وضوح
وتمييز ، وبالتالي من حقيقة وواقع ، إلا فى الامتداد والشكل والحركة . بيد

يقتضى نفقات لا قبل لفرد مثلى على تحملها ما لم يجد لدى الجمهور عوناً له، ولما رأيت أنه لا ينبغي لى أن أنتظر هذا العون، فقد بدا لى أن الأولى أن أقنع بالدرس ابتغاء تثقيف نفسى، وأن خلفائى سيلتمسون لى العذر إذا ما تقاعدت عن العمل من أجلهم فى المستقبل .

== أن التجربة معناها الدقيق تؤدي دوراً هاماً فى هذه الفيزيكا الرياضية: فهي التى تضع المشكلة التى يطلب حلها . ومبادئ الفيزيكا ، مهما تكن أولية ، لا تستغنى عن التجربة : فالتأنا لا تعرف بالعقل وجود العالم وخواص الظواهر بل بالتجربة؛ ونستطيع أن تصور بالفكر عدداً لا متناهياً من المواقف المختلفة الممكنة ، لكن التجربة وحدها تكشف لنا عن العالم الواقعى الذى يشين تفسيره ؛ لأنها تبين أيضاً على إظهار مدى الانطباق بين التصورات والوقائع: ولذلك رأينا ديكارت دائماً الحرس على الجمع بين العقل والتجربة ؛ ويقول لنا « باييه » صاحب سيرة الفيلسوف: « إن الشئ كله الذى قضاه ديكارت فى امستردام سنة ١٦٢٩ قد انصرف فيه لى دراسة علم التشريح . وقد قال الألب « مرسن » بأن شغفه بهذه المعرفة قد دفعه لى أن يذهب كل يوم لى قصاب ليشهده وهو يقوم بذبح البهائم . وكانت يحمل معه لى بيته بعض أحزاه من الحيوان ليقوم بتشريحيها بنفسه وعلى راحته » (انظر ليار: « ديكارت » فصل عن دور التجربة فى الفيزيكا الديكارتية)

يبد أنه لكي يستطيع الجمهور أن يرى مبلغ ما قدمت له من قبل من خدمات ، سأقول ها هنا ما هي الثمرات التي أظن أن في الإمكان استخلاصها من مبادئ . الأولى هي الرضا الذي يناله المرء حين يجد فيها حقائق كثيرة كانت بمجولة من قبل : فلئن تكن الحقيقة في أكثر الأحيان أقل إثارة لخيالنا من الأكاذيب والأوهام ، بالنظر إلى أنها تبدو أقل بهاء وأكثر بساطة ، فإن الرضا الذي تعطيه أبقى وأمتن . والثمرات الثانية هي أن المرء بدراسته هذه المبادئ يتدرج على إجادة الحكم على جميع الأشياء التي تعرض له ، فيكتسب بذلك عادات الحكماء . ومن هذا الوجه ستكون لمبادئ نتيجة مختلفة كل الاختلاف عن نتيجة الفلسفة الشائعة ، لأن من الميسور أن نلاحظ فيمن يسميهم الناس متحذلقين بأنها تجعلهم أقل قدرة على التعقل مما لو كانوا يجهلون بها . والثمرات الثالثة أن الحقائق التي تتضمنها لما كانت واضحة جداً وبقية جداً فإنها تبعد كل مثار للنزاع ، فهي النفوس للوداعة

والوئام . وبخلاف ذلك مجادلات المدرسين ، فإنها إذ تجعل
 من حفظوها — دون شعور منهم — أشد لاجئةً وعناداً ،
 ربما كانت العلة الأولى فيما يشتجر الآن بين الناس من شقاق
 وخصام . والثمره الأخيرة الكبرى لهذه المبادئ أن في
 الإمكان لمن يربعاها أن يكتشف حقائق كثيرة لم أفسرها ،
 فإذا انتقل المرء شيئاً فشيئاً من بعض هذه الحقائق إلى بعضها
 الآخر استطاع أن يحصل مع الأيام معرفة كاملة بالالفلسفة
 كلها ، وأن يرقى إلى أعلى درجة من درجات الحكمة . والأمر
 ها هنا كما نرى في جميع الفنون : فإنها وإن تكن في البداية
 شاقة وناقصة ، إلا أنها من حيث اشتغالها على شيء من الحق
 تؤيد التجربة نتيجه ، فهي تكل شيئاً فشيئاً بالاستعمال ؛
 كذلك حين يملك المرء مبادئ حقيقية في الفلسفة واتباعها
 لم يمكن أن يخلو من أن يجد في بعض الأحيان حقائق أخرى .
 وما من دليل على فساد مبادئ أرسطو أقوى من أن نقول

بأن الناس قد اتبعوها منذ قرون عديدة دون أن يحرزوا أى تقدم عن طريقها^(١).

وأنا أعلم جيداً أن من الناس من يتعجلون تعجلاً شديداً في أحكامهم ، ويقصرون عن اتخاذ أسباب الحيلة والتبصر في أعمالهم ، فلا يستطيعون ، وإن ملكوا أسساً متينة ، أن يبنوا بناء قوياً : ولما كان هؤلاء في العادة أسرع الناس إلى تأليف الكتب ، فإنهم يستطيعون في وقت قصير أن يفسدوا كل ما صنعت ، وأن يدخلوا الاضطراب والشك في طريقى في الفلسف ، مع أنى حرصت على أن أبعدها عنهما ، إذا تلقى الناس مؤلفاتهم فحسبوا مؤلفاتى أو أنها مليئة بآرائى . واقد رأيت منذ عهد قريب هذه التجربة في واحد من كان أكبر الظن فيه أنه حريص على أن يكون من

(١) يلاحظ أن الميار الذى اتخذته ديكرت هنا هو نفس الميار الذى سيجتذره « البراجماتيون » في عصرنا وهو أن مقياس الحقيقة في فكرة من الأفكار هو مبلغ ما فيها من خصوصية وما يترتب عليها من آثار .

أنصارى^(١) ، بل إنه رجل قلت عنه في بعض ما كتبت إنني مطمئن إلى فهمه اطمئناناً يجعلني أعتقد أنه لا يمكن أن يدلي برأى إلا ويحلولى أن أتبناء : فقد نشر في العام الماضي كتاباً عنوانه « أسس الفيزيكا » ، يبدو أنه لم يكتب فيه شيئاً عن الفيزيكا والطب إلا وقد اقتبسه من مؤلفاتي ، إما من المؤلفات التي نشرتها أو من مؤلف آخر ناقص عن طبيعة الحيوان وقع بين يديه ، بيد أنه حرّف مواضع القول وضمير ترتيب التفكير ، وأنكر بعض حقائق الميتافيزيكا التي يلزم أن تستند إليها الفيزيكا كلها^(٢) . ولذلك أراني مضطراً إلى أن أبرأ منه براءة تامة وأن أرجو القراء هاهنا أن لا ينسبوا إلى

(١) هو هنري لروا Henry Leroy

(٢) مهما تختلف الآراء في الصلة بين الميتافيزيكا والفيزيكا عند ديكارت

فن الواضح أن نيته الأخيرة وهي تلك التي تتجلى صراحة في كتاب « المبادئ » هي أن يربط الفيزيكا كلها بالميتافيزيكا .

فقط رأياً مالم يجدوه مصرحاً به في كتب ، وأن لا يقبلوا شيئاً على أنه حق ، لا في مؤلفات ولا في غيرها ، مالم يروه - في وضوح - مستنتجاً من المبادئ الحقّة .

وأنا أعلم أيضاً أنه قد تمضى قرون عديدة قبل أن يتاح للناس أن يستخلصوا من هذه المبادئ جميع الحقائق التي يستطيع استخلاصها منها ، ^(١) إما لأن أغلب الحقائق التي لم يهتد إليها بعد تعتمد على بعض التجارب الخاصة التي لا تتحقق قط بطريق المصادقة ، بل يلزم أن ينقطع لها رجال شديدي الذكاء يذلون الجهد والمال في سبيل البحث عنها ، وإما لأن

(١) إن ديكارت مقتنع بما لمبادئه من يقين مطلق وبما منهجه من صدق مبرأ من الخطأ .

من العسير أن يجتمع لأشخاص بعينهم أن يبرعوا في حسن استخدامها وأن تكون لهم القدرة على إجرائها ؛ وكذلك لأن أغلب أصحاب الأذمان الفائقة قد بلغ من سوء رأيهم في الفلسفة كلها - بسبب ما لاحظوه في الفلسفة السائدة حتى اليوم من عيوب - أنهم لن يستطيعوا قط أن يعقدوا عزمهم على الإشتغال بالبحث عن فلسفة أفضل منها .

ولكني أقول في الختام إنه إذا كان الاختلاف الذي سيرونه بين هذه المبادئ وبين مبادئ أى مذهب آخر ، والموكب الكبير من الحقائق التى يمكن أن تستخلص منها يجعلهم يعرفون أهمية الاستمرار فى بحث هذه الحقائق ومدى ما يستطيع أن يوصلنا إليه من درجات الحكمة وكمال الحياة ، وغبطتها ، فإننى مقتنع بأنه لن يوجد واحد لا يحاول أن يشغل نفسه بهذا البحث المفيد أو على الأقل لا يؤيد ولا يعاون بكل

قواه أولئك الذين يهبون أنفسهم للبضى فى هذا السبيل
موفقين .

إن أمنتى أن يأتى يوم يشهد فيه خلفاؤنا هذه العقبة
السعيدة ، الخ^(١)

(١) يلاحظ قارىء ديكارت شيئاً من الاختلاف فى نغمة الكلام
بين ما يقوله الفيلسوف فى هذه الرسالة إلى مترجم « المبادئ » (١٦٤٤)
وبين ما قاله فى كتابه « مقال فى المنهج » (١٦٣٧) . فى كتاب « المقال »
قدم ديكارت نفسه إلى الجمهور فى تواضع واستحياء ، وكأنما كان يعتذر
عن سلوكه طريق الاستقلال فى البحث عن الحقيقة بنفسه ، معاذراً أن يظن
فى حديثه ما يشبه لاسداء النصيحة إلى الناس . أما فى هذا الكتاب فنبأه يتحدث
بنغمة شيخ مدرسة وصاحب مذهب ، لا يشك لحظة فى صحة مبادئه ولا فى
سلامة منهجه ، وينصح خلفائه من الباحثين أن يسبوا فى الطريق القويم الذى
رسمه لهم ، ليظفروا ويحترقوا بالنصر المبين .

مبادئ الفلسفة

الْقِسْمُ الْأَوَّلُ

في مبادئ المعرفة البشرية

الْقِسْمُ الْأَوَّلُ

في مبادئ المعرفة البشرية

١ - وفي أنه للفحص عن الحقيقة يحتاج الإنسان مرّة في حياته إلى أن يضع الأشياء جميعاً موضع الشك بقدر ما في الامكان ،

من حيث أننا كنا أطفالاً قبل أن نكون رجالاً ، وأننا قد أصبنا حيناً وأخطأنا حيناً آخر في الحكم على الأشياء التي عرضت لحواسنا حينما لم نكن قد استكملنا بعد استعمال عقولنا ، فإن أحكاماً كثيرة قد تعجلنا في إطلاقها تمنعنا من الوصول إلى معرفة الحقيقة ، وتتشبث بنزوسنا تشبثاً يلوح لنا معه أن من المحال أن نتخلص منها ما لم نثمرع ، مرة في

حياتنا، في الشك في جميع الأشياء التي قد نجد فيها أدنى شبهة من قلة اليقين .

٢ - « في أن من النافع أيضاً أن نعدّ جميع الأشياء التي يمكن الشك فيها غير صحيحة ،

قد يكون من النافع جداً أن نعدّ الأشياء التي قد تتخيل فيها أقل شك غير صحيحة ، حتى إذا وجدنا أن بعضها رغم هذا الاحتياط ، يبدو لنا بجلاء أنه صحيح ، اعتبرناه يقينياً جداً وعددناه أسهل ما يمكن معرفته (١) .

٣ - في أنه لا ينبغي أن نستعمل هذا الشك في تدبير أفعالنا .

على أن بودى أن نلاحظ أني لا أقصد أن نستعمل

(١) يقول ديكارت في «القال» : « وقد بدأ لي أنه كان من اللازم . . أن أطرح لي عداد الخطأ كل ما أستطيع أن اتخيل فيه أقل شك ، كما أرى هل يبقى بعد ذلك شيء في متعدي لا يرقى إليه الشك أبداً » («القال» . القسم الرابع)

الشك على هذا النحو إلا حين نشرع في العكوف على تأمل الحقيقة ؛ لأن من المحقق أننا فيما يختص بسلوك حياتنا مضطرون في معظم الأحيان إلى متابعة آراء ليست إلا احتمالية ؛ ذلك لأن فرص العمل في شئون حياتنا تسكاد دائماً ان تنقضى قبل أن يتيسر لنا أن نتخلص من جميع شكوكنا . فإذا صادفنا منها آراء كثيرة كهذه في موضوع واحد ، ولم نكن نستطيع ترجيح بعضها على البعض الآخر ، وكان العمل لا يحتمل أى تأخير ، فإن العقل يقضى بأن نختار منها رأياً ، وبعد اختياره أن نثابر على اتباعه كما لو كنا قد حكمنا عليه بأنه يقينى جداً^(١) .

٤ - لم يمكن الشك في حقيقة الأشياء الحسية ،

لكن لما كان غرضنا الآن مقصوراً على الانصراف

(١) لقد أبدى ديكارت الشك عن مجال الحياة العملية ، وصره على مسائل النظر (انظر : « المقال » القسم الثالث ، القاعدة الثانية)

إلى البحث عن الحقيقة ، فبوسعنا أن نشك أولاً بصدد الأشياء التي وقعت تحت حواسنا أو التي تخيلناها إطلاقاً فتساءل هل منها ما هو موجود حقاً في العالم . وذلك لأن التجربة قد دلتنا على أن حواسنا قد خدعتنا في مواطن كثيرة، وأنه يكون من قلة التبصر أن نطمئن كل الاطمئنان إلى من خدعونا ولو مرة واحدة ؛ وكذلك لأننا نكاد نحلم دائماً ونحن نائمون .

ويبدو لنا حينذاك أننا نحس بشدة وتخيّل بوضوح عدداً لا يحصى من الأشياء التي ليس لها وجود في الخارج . ومتى صمم الإنسان على أن يشك في كل شيء لم يعد يجد علامة للتمييز بين الخواطر التي ترد علينا في حال النوم وتلك التي ترد علينا في حال اليقظة .^(١)

(١) انظر ما يقوله ديكارت عن الأحلام في التأمل السادس، إذ بين المحك العمل للتمييز بين مدركات اليقظة ومدركات النوم (« التأملات »، ترجمتها العربية ص ١٩٤)

٥ - ولم يمكن الشك أيضاً في براهين الرياضة ،

وبوسعنا أن نشك أيضاً في جميع الأشياء التي بدت لنا من قبل يقينية جداً . بل نشك في براهين الرياضة وفي مبادئها وإن تكن في ذاتها جلية جلاء كافياً . لأن من الناس من أخطأوا وهم يفكرون في مثل هذه الأمور ، وعلى الخصوص لأننا علمنا أن الله الذي خلقنا يستطيع أن يفعل ما يشاء ، وما ندرى بعد فربما كانت مشيئته أن يجعلنا بحيث نكون دائماً على ضلال ، حتى في الأشياء التي نظن أننا على بينة منها . فإنه مادام قد سمح بأن نضلّ في بعض الأحيان ، كما علمنا من ملاحظة الواقع ، فلم لا يستطيع أن يسمح بأن نضل على الدوام ؟ وإذا افترضنا أن إلهاً واسع القدرة ليس هو باري وجودنا ، فبقدر ما نفترض هذا الخالق أقل قدرة يكون لدينا أسباب أدعى إلى الاعتقاد بأننا لم نبلغ من الكمال ما يحول دون تعرضنا للضلال باستمرار .

٦ - في أن لنا حرية اختيار تجعلنا نستطيع أن ننسك
عن التصديق بالأشياء المشكوك فيها ؛ ومن ثم نصون
أنفسنا من الوقوع في الضلال :

لكن على فرض أن الذي خلقنا واسع القدرة؛ وعلى فرض
أنه يرضيه إضلالنا ، فنحن لا نخلو من أن يجدف أنفسنا حرية
نستطيع بها إذا شئنا أن نمتنع عن التصديق بالأشياء التي
لا نعرفها حق المعرفة . وبهذا نمنع أنفسنا من الضلال^(١) .

٧ - في أننا لا نستطيع أن نشك دون أن نكون
موجودين وأن هذه أول معرفة يقينية يستجاع الحصول
عليها .

ونحن حين نرفض دلي هذا النحول ما يمكننا أن نشك

(١) ان هذه القدرة على الإمساك عن الحكم هي الدليل الأكبر على
ما أودع الله فينا من حرية (قانون المادة ٣٩ من « المبادئ »)

فيه بل وحين نخاله باطلاً ، يكون من الميسور لنا أن نفترض أنه لا يوجد إله ولا سماء ولا أرض ، وأنه ليس لنا أبدان . لكننا لا نستطيع أن نفترض أننا غير موجودين حين نشك في حقيقة هذه الأشياء جميعاً ، لأن بما تأباه عقولنا أن تنصور أن ما يفكر لا يكون موجوداً حقاً حينما يفكر . وعلى الرغم من أشد الاقتراضات شططاً فإننا لا نستطيع أن نمنع أنفسنا من الاعتقاد بأن هذه النتيجة : أنا أفكر ، وإذن فأنا موجود ^(١) صحيحة . وبالتالي أنها أهم وأوثق معرفة تعرض لمن يدبر أفكاره بترتيب ^(٢) .

٨ - في أننا نعرف أيضاً بعد ذلك التمييز القائم بين النفس والبدن :

ويبدو لي أيضاً أن هذا المسلك هو خير المسالك التي

(١) هذا الدليل المشهور باسم « الكوجيتو » مبسوط بسطاً مخفياً لما حأ في التأمل الثاني .

(٢) انظر ما يقوله ديكارت عن الترتيب والدور الذي يقوم به في بنا

العلم (المقال في المنهج ، القسم الثاني ، القاعدة الثالثة) .

نستطيع أن نختارها لكي نعرف طبيعة النفس وأنها جوهر متميز كل التميز عن البدن : لأننا حين نفحص عن ما عيّننا نحن الذين نفكر الآن في أنه ليس خارج فكرنا شيء هو موجود حقاً ، نعرف جلياً أننا لا نحتاج لكي نكون موجودين إلى أي شيء آخر يمكن أن يعزى إلى الجسم ، وإنما وجودنا بفكرنا وحده . وإذن ففكرتنا عن نفسنا أو عن فكرنا سابقة على فكرتنا عن الجسم ، وهذه الفكرة أكثر يقيناً ، بالنظر إلى أننا لا نزال نشك في وجود أي جسم في حين أننا نعرف على وجه اليقين أننا نفكر .

٩ - ما هو الفكر :

أقصد بلفظ الفكر كل ما يختلج فينا بحيث ندركه بأنفسنا إدراكاً مباشراً . ومن أجل هذا لا يقتصر مجال الفكر على العقل ، والإرادة ، والتخيّل ، بل يتناول الاحساس أيضاً . لأنني حين أقول : أنا أرى وأمشي ، وإذن

فأنا موجود ، وحين أقصد من الكلام على الرؤية أو المشي عمل عيني أو ساقى ، لا يكون استنتاجى استنتاجاً يقينياً ينتق مع كل شك : فقد أظن أنى أرى أو أمشى دون أن أفتح عيني أو أبرح مكانى ، كما يحدث لى أحياناً وأنا نائم ، بل ربما يقع لى هذا الظن نفسه لو لم يكن لى جسم على الإطلاق . ولكن حين أريد أن أتحدث فقط عن عمل فكرى أو وجدانى أى عن المعرفة التى أجدها فى نفسى والتى تخيل لى أنى أرى أو أمشى ، تكون هذه النتيجة صحيحة لا أستطيع أن أشك فيها ، لأنها ترجع إلى النفس ، التى لها وحدها ملكة الوعي أو التفكير على أى نحو آخر^(١) .

(١) يقصد ديكارت بالكبر كل ما يمتد إلى « الوعي » أو « الوجدان » . فالتمثل والإرادة والتخيل والشعور كلها وجوه مختلفة للفكر . وهو يقول فى التأمل الثانى : « وما المقىء المفكر ؟ لأنه شئ يشك ويهيم ويتصور ويثبت وينفى ويريد ولا يريد ويتخيل ويمس أيضاً » (ترجئنا للتأملات ص ٦٧) . والفكر هو نقطة البداية وقد غطى فيها هو موضوع فكرنا ، ولكن هذا لا ينال حقيقة فكرنا ، ف سواء كان فكرنا خاطئاً أو صحيحاً فهو مائل فينا .

١٠ - في أن من المعاني ما تكون واضحة كل الوضوح بذاتها ، وتصير غامضة متى أريد تعريفها على طريقة المدرسين وأنها لا تكتسب بالدرس بل تولد معنا :

لا أفسر هنا ألفاظاً أخرى كثيرة قد استعملتها من قبل وسوف أستعملها من بعد ، لأنني لا أظن أن من يقرأون كتاباتي من بلغ به الغباء درجة تحول بينه وبين أن يفهم من نفسه معنى هذه الألفاظ . ثم إنني لاحظت أن الفلاسفة أرادوا أن يفسروا ، وفقاً لقواعد منطقهم ، أشياء هي في ذاتها جلية واضحة ، لم يستطيعوا إلا أن يجعلوها أشد غموضاً . وأنا حين قلت إن هذه القضية : « أفكر وإذن فأنا موجود » هي أول وأوثق قضية تعرض لمن يتفلسف على نهج مرتب ، لم أنكر أنه يلزمنا أن نعرف أولاً ماهو الفكر وما هو اليقين وما هو الوجود ، وأنه لكي نفكر يجب أن نكون موجودين وما شابه ذلك . لكن لما كانت هذه معاني بسيطة كل البساطة

ولا تعطينا في ذاتها معرفة لأي شيء موجود، لم أر ضرورة لإحصائها هنا^(١)

١١ - كيف نستطيع أن نعرف نفوسنا معرفة أوضح من معرفتنا جسامنا^(٢) :

ولكن لكي نعرف كيف أن معرفتنا لفكرنا سابقة على معرفتنا لجسمنا وأنها أشد منها بداهة، بحيث أنه لو انعدم الجسم لكنا محقين في أن نذهب إلى أن ماهية الفكر لا تخلو من أن تكون موجودة بتأمامها، يحمل بنا أن نلاحظ أنه قد ظهر لنا بنور فطري مودع في نفوسنا أن العدم ليست له صفات ولا خواص، وأنه حيث ندرك بعض هذه الصفات هناك

(١) سيوجه « لينتز » اللوم إلى ديكارت، لأنه لم يعرف المعاني الأساسية في فلسفته، وسيشيد بالقاعدة التي جرى عليها « المدرسيون »، وهي أنه لا ينبغي أن نتكلم عن شيء ما لم نضع له تعريفاً (من تعليق دوراندان ، هامش ص ٥٧)

(٢) (راجع : ديكارت : « التأملات » : التأمل الثاني)

فلا بُدّ من جوهر تعتمد عليه . وكذلك يظهرنا هذا النور
عنه على أن معرفتنا للشيء أو للجوهر تكون أشمل بمقدار
ما نستكشف فيه من صفات أوفر . ولكننا نقطع بأننا نلاحظ
من الخواص في فكرنا ما يزيد بكثير على ما نلاحظ في أى شيء
آخر مها يكن ، إذ ما من شيء يثيرنا إلى المعرفة من أى نوع إلا
ويكون دفعه لنا على معرفة فكرنا أعظم وأوثق . مثال ذلك
أننى لو اقنعت نفسى بأن هنالك أرضا لآتنى المسها وأراها ،
فيلزمنى من باب أولى أن أكون مقتنعا بأن فكرى
كائن أو موجود ، إذ اثنى ربما ظننت أننى ألمس الأرض
مع أنه قد لا يكون هنالك أرض على الإطلاق ، ولأنه
ليس من الممكن أن تكون لآتنى ، أى نفسى ، غير
موجودة ، بينما يكون لديها هذا الظن . ونستطيع أن نخلص
إلى النتيجة عينها في جميع الأشياء الأخرى التى تعرض
لفكرنا ، أعني بذلك أننا نحن الذين نفكر فيها ، موجودون

حتى ولو كانت هذه الأشياء باطلة أو لم يكن لها وجود على الإطلاق .

١٢ - لم كان الناس جميعاً لا يعرفون النفس على هذا النحو ؟

إن من لم يسلكوا سبيل التفلسف المرتب قد أدلوا بأراء أخرى في هذا الموضوع، لأنهم يبدلون القدر اللازم من العناية للتمييز بين النفس أو الجوهر المفكر، وبين الجسم أو الجوهر الممتد طويلاً وعرضاً وعمقاً. إنهم لم يجدوا غضاضة في الاعتقاد بأنهم هم أنفسهم موجودون، وأن وثوقهم من هذا الوجود أشد من وثوقهم من أى شىء آخر. لكنهم لم يلتفتوا إلى أننا مادما بسبيل اليقين الميتافيزيقى فقد كان يتعين عليهم حين استعملوا لفظه أنفسهم، أن يفهموا أنه هاهنا فكرهم أو روحهم فقط، ومن حيث أنهم قد أثروا الظن بأن المقصود هو أجسامهم التي يرونها بعيونهم ويلبسونها بأيديهم، وينسبون

إليها خطأ ملكة الحس ، فقد ترتب على ذلك أنهم لم يعرفوا طبيعة النفس ، معرفة متميزة .

١٣ — على أى معنى يمكن القول بأن من جهل الله فلن يستطيع أن يعرف شيئاً آخر معرفة يقينية .

ولكن الفكر، الذى يعرف ذاته على هذا النحو وإن يكن بعد مقيماً على شك في الأشياء الأخرى، إذا استبصر فيما حوله بغية الماضى في توسيع نطاق معارفه، يجد في ذاته أولاً أفكاراً (أو صوراً ذهنية) لأشياء عديدة ؛ فإذا اقتصر عمله على تأملها دون أن يثبت أو أن ينفى وجود شيء في الخارج يطابق هذه الأفكار كان في مأمن من خطر الوقوع في الضلال. والفكر يهتدى أيضاً إلى بعض المعاني المشتركة . فيؤلف منها براهين يبلغ من قوة إقناعها أنه لا يستطيع الشك في حقيقتها متى تدبرها وأطال النظر فيها . ذلك أنه يجد في ذاته أفكاراً عن الأعداد والأشكال ؛ وهو يملك أيضاً من المعاني

المشتركة ما نعبر عنه بالمبدأ القائل « إذا أضفنا كميات متساوية إلى كميات أخرى متساوية كانت حواصل الجمع متساوية » ، وكثيراً غيرها لا تقل بداهة عنها ، يتيسر بها البرهنة على أن زوايا المثلث مساوية لقائمتين . . الخ

وما دام الفكر يدرك هذه المعاني ويدرك ترتيب المقدمات الذي استخلص منه هذه النتيجة أو نتائج أخرى مماثلة لها ، فهو واثق كل الثقة من صحتها . ولكن لما لم يكن في وسع الفكر دائماً أن يتعقلها بما ينبغي من انتباه ، فإنه حين يتذكر نتيجة دون انتباه إلى الترتيب الذي أدى إلى استخلاصها ، ويرى مع ذلك أن باري وجوده كان في مقدوره أن يخلقه من طبيعة تجعله عرضة للخطأ في كل ما يدوله غاية في البداهة ، يتبين أنه محق في عدم الاطمئنان إلى حقيقة كل ما لا يدرك إدراكاً متميزاً ، وأنه لن يصل

إلى علم يقينى ما لم يعرف خالقه^(١).

١٢ — فى إمكان إثبات وجود الله من أن ضرورة الكينونة أو الوجود متضمنة فى تصورنا له .

وإذا عاد الفكر بعد ذلك واستعرض الأفكار المختلفة القائمة فيه ، فاكشف منها فكرة موجود محيط العلم والقدرة ، كامل غاية الكمال ، تيسر له أن يحكم بما يراه فى هذه الفكرة من أن الله ، وهو ذلك الموجود الكامل على الإطلاق ، كائن أو موجود ؛ لأنه وإن يكن لديه أفكار متميزة عن أشياء أخرى كثيرة ، لكنه لا يلحظ فيها شيئاً يؤكد له وجود موضوعاتها ، فى حين أنه يدرك فى هذه الفكرة أنها لا تتضمن الوجود الممكن فحسب ، كما هو

(١) هذه المادة كلها متصلة بالمادة الخاصة التى بسط فيها ديكارت مبادئه من أسباب تدعو إلى الشك فى البراهين الرياضية .

الشأن في أفكاره عن الأشياء الأخرى ، بل الوجود
الضروري الأبدى على الإطلاق .

ومن حيث أن الفكر يرى أنه من الضروري أن يكون
متضمناً في الفكرة التي لديه عن المثلث أن زواياه الثلاث
مساوية لقائمتين ، فهو راسخ الاقتناع بأن للمثلث الزوايا الثلاث
المساوية لقائمتين ؛ كذلك متى تصور الوجود الضروري
الأبدى متضمناً في فكرته عن الموجود الكامل إطلاقاً ،
لزم أن يستنتج أن هذا الموجود الكامل بإطلاق .
موجود حقاً .

١٥ - في أن ضرورة الوجود ليست متضمنة في
فكرتنا عن الأشياء الأخرى ، بل إمكان الوجود فحسب .

ويستطيع الفكر أن يزداد وثوقاً من صحة هذه النتيجة
إذا انتبه إلى أنه لا يجد في ذاته فكرة شيء آخر يتبين فيها
وجوداً ضرورياً على هذا النحو من الإطلاق . وهو يتحقق

من ذلك أن فكرة موجود كامل ليست وهماً من نسج الخيال بل أودعتها فيه طبيعة ثابتة حقيقية موجودة بالضرورة ، لأنها لا تتصور إلا مصاحبةً لوجود ضروري^(١) .

(١) يقول ديكارت (في القسم الرابع من « المقال في المنهج ») مانصه : « أردت بعد ذلك أن أبحث عن حقائق أخرى . ولما كنت قد اخترت موضوع أصحاب الهندسة الذي كنت أتصوره جسماً متصلاً أو فضاءً لا محدوداً طولاً وعرضاً وارتفاعاً وعمقاً ، وقابلًا للاهتمام إلى أجزاء مختلفة يمكن أن تتخذ أشكالاً وأغضاماً مختلفة ، ويمكن تحريكها أو نقلها على جميع الأنحاء — لأن أصحاب الهندسة يفترضون ذلك كله في موضوع علمهم — فقد تصفحت من براهينهم ما يروونه أبسطها . ولما تنبّهت إلى أن هذا اليقين العظيم الذي يتبناه الناس إليها إنما يستند إلى أننا نتصورها مصوراً بديهيها وفقاً للقاعدة التي ذكرتها من وقت قريب ، فقد تنبّهت كذلك إلى أنه لا شيء فيها بمعنى مستوثقاً من موضوعها . لأنني تبينت مثلاً إلى ماذا افترضت مثلاً لزم أن تكون زواياها الثلاث مساوية للثلاثين ، ولكن هذا لم يكن من شأنه أن يجعلني مستوثقاً من وجود أي مثلث في العالم . هذا في حين أنني عندما عدت إلى النظر في الفكرة التي في نفسي عن موجود كامل ، وجدت أن الوجود منطوق فيها على نحو ما قد انطوى في فكرة الثلاث أن زواياها الثلاث مساوية للثلاثين أو في فكرة الدائرة أن جميع أجزائها على أبعاد متساوية من مركزها . ويلزم عن ذلك أن وجود الله (وهو الوجود الكامل) هو على الأقل مساوٍ في اليقين لما تستطيع أن تبلغه براهين الهندسة ، (ينظر أيضاً ما قاله ديكارت عن هذا الموضوع في التأمل الخامس) .

١٦ - في أن الأوهام تمنع الكثيرين من أن يتبينوا ما يتميز الله به من ضرورة الوجود .

والنفس أو الفكر لا يجدعنا في الإقتران بهذه الحقيقة لو أنه تحرر من أوهامه . لكن لما كنا قد الفنا أن نفرق في جميع الأشياء الأخرى ، بين الماهية والوجود (١) : وكنا قادرين على أن نتخيل ما طاب لنا من صور ذهنية لأشياء ربما لم توجد قط وربما لا توجد أبداً ، فقد يحدث لنا ، حين لا نسمو بأذهاننا كما ينبغي إلى تأمل ذلك الوجود الكامل بإطلاق أن يساورنا

(١) « الماهية » عند ديكارت هي « الشيء على نحو ما يكون في الذهن » و « الوجود » هو « الشيء من حيث هو موجود خارج الذهن » (ديكارت : « رسائل ») . ويريد ديكارت هنا أن يقرر انفرقة بين الله وبين أي موجود آخر : ففي أي موضوع آخر يلزم انفرقة بين ماهيته ، أي الفكرة التي تكون في أذهاننا عنه ، وبين وجوده ، أي كون هذه الفكرة متحققة في الخارج . أما في الله ، فالماهية والوجود متطابقان لا يمكن الفصل بينهما : لذا أن نفس تصورنا لله ، من حيث أنه تصور لموجود كامل ، متضمن للوجود

الشك في أن تكون فكرتنا عن الله من قبيل تلك الأفكار التي تتخيلها كما يحولنا ، أو من تلك الأفكار الممكنة ، وإن لم يكن الوجود داخلاً بالضرورة في طبيعتها .

١٧ - في أنه بقدر ما نتصور من الكمال في شيء ، ينبغي أن نعتقد أن علته لابد أن تكون أوفر منه كمالاً^(١) .

أضف إلى ذلك أن التأمل في مختلف الأفكار القائمة فينا يعيننا على أن ندرك أن ليس بينها اختلاف كبير ، من حيث أننا إنما نعتبرها توابع لنفوسنا أولفكرنا ؛ ولكن الاختلاف بينها كبير من حيث أن الواحدة منها تمثل شيئاً والأخرى شيئاً آخر ؛ وهو يعيننا كذلك على أن ندرك أن علة الأفكار لابد أن تكون أوفر حفظاً من الكمال ، بقدر ما يكون من

(١) يشير ديكارت هنا إلى مبدأ كان شائعاً لدى المدرسين ، وهو أنه ينبغي أن يكون في العلة من الوجود قدر ما في المفعول على الأقل .

كالم فيما تمثل من موضوعها . وحالنا هنا شبيه بحالنا حين نسمع أن شخصاً لديه فكرة آلة فيها من الحذق والصنعة قسط كبير ، فيجوز لنا حينئذ أن نتساءل عن وسيلته في الوصول إلى تلك الفكرة : ترى أجهادته الفكرة لأنه شاهد في مكان ما آلة مثلها صنعها شخص آخر ، أم لأنه كان قد تعلم الميكانيكا ، أم لأنه قد رزق من نفاذ الذهن حظاً مكنه من أن يتدعها دون أن يكون قد رأى آلة مثلها في أى مكان آخر . وذلك لأن كل الصنعة المتمثلة في فكرة ذلك الشخص ، كما تتمثل في لوحة أو صورة فنية ، يلزم أن تتحقق في علتها الأولى الأساسية ، لأعلى سبيل التمثيل أو المحاكاة لحسب ، بل بالفعل وعلى ذلك النحو عينه أو على نحو يفوق في الشرف (١) ما تمثله الفكرة .

(١) انظر ترجمتنا العربية لكتاب «التأملات» الطبعة الثانية ، القاهرة

١٩٥٦ (التأمل الثالث ص ١٠٤)

١٨ — في إمكاننا مرة أخرى إقامة الدليل على وجود الله ، استناداً على ما تقدم .

وكذلك مادمننا نجد في أنفسنا فكرة إله أو موجود كامل على الإطلاق ، فيجوز لنا أن نبحث عن العلة التي أوجدت تلك الفكرة فينا ، ولكن بعد التفاتنا إلى ما تمثله لنا من عظيم الكمالات نجد أنفسنا مضطرين إلى الإقرار بأنها إنما جاءت إلينا من موجود كامل جداً أى من إله هو موجود حقاً : لأنه ليس من البين فقط بالنور الفطرى أن العدم لا يمكن أن يكون موجوداً لشيء مهما يكن ، وأن الأكمل لا يمكن أن يكون ناتجاً عن الأقل كمالاً أو تابعاً له ^(١) ؛ بل

(١) مايسيه ديكارت « الأكمل » هو « فكرة » الوجود الكامل أو فكرة الله . وواضح من هذا أنه يعتبر الفكرة ذاتها ضرباً من الوجود ؛ فليست الفكرة عنده ثمرة من ثمرات الذهن فحسب بل هي حقيقة يستكشفها الذهن . ومن حيث أن الفكرة هي ذاتها وجود فهي تتطلب علة تفسر وجودها .

لأننا نرى أيضاً بهذا النور نفسه أن من المحال أن يكون لدينا فكرة أو صورة لأي شيء ما لم يكن في أنفسنا أو خارج أنفسنا أصل يحوى بالفعل جميع ما تتمثله بتلك الفكرة من كمالات . ولكن من حيث إننا نعلم أننا عرضة لكثير من النقص ، وأننا لا نملك هذه الكمالات المطلقة التي تتمثلها ، فيأمرنا أن نستنتج أنها موجودة في طبيعة مختلفة عن طبيعتنا ، بالغة غاية الكمال ، أى هي الله ، أو على الأقل أنها كانت في الله من قبل ، وبما أنها لا متناهية فلا بد أنها لا تزال قائمة فيه .

١٩ - في أننا وإن كنا لا نحيط علماً بذات الله وصفاته فما من شيء نعلمه بأوضح مما نعلم كمالاته .

إني لا أرى هذا الأمر عسيراً على من راحوا أذهانهم على أن تتفكر في الله ، ومن ألقوا بهم إلى كمالاته اللامتناهية : فإنا وإن لم نحط بها خبراً - لأن من طبيعة اللامتناهي أن تعجز الأفكار المتناهية عن الإحاطة به -

فإننا تصورهما مع ذلك تصوراً أوضح وأشد تميزاً من تصورنا للأشياء المادية : وذلك لأنها لما كانت أبسط منها ولا يحدها حد ، فإن ما نتصوره منها يكون أقل اختلاطاً . ولذلك لم يكن هنالك تفكير هو أشد عوناً لنا على تكميل أذهاننا وأعظم قدراً من التفكير في الله من حيث أن النظر في موضوع لا حدود لكمالاته يملأ نفوسنا رضىً واطمئناناً .

٢٠ - في أننا لسنا علة أنفسنا ، وإنما الله علتنا . ويترتب على ذلك أن الله موجود .

لكن الناس جميعاً لا يلتفتون إلى هذا الأمر الاتفاقات الواجب : وبما أننا نعلم بما فيه الكفاية كيف حصلنا على فكرة آله فيها كثير من الصنعة دون أن نتذكر متى وردت إلينا من الله الفكرة التي لدينا عن الله - لقيام هذه الفكرة فينا على الدوام ^(١) - فيتعين علينا أن نستعرض الأمر مرة

(١) فكرة الكمال إحدى أفكارنا « الفطرية » . (انظر كتابنا « ديكارت » الطبعة الرابعة ، القاهرة ١٩٥٧ ص ١٧٠ - ١٧١)

أخرى ، فتساو من هو إذن خالق النفس أو الفكر ، ذلك الذى يملك فى ذاته فكرة الكمالات اللامتناهية الموجودة فى الله . فجلى أن من عرف شيئاً أكمل من ذاته لم يهب الوجود لذاته ، إذ أنه لو كان يستطيع ذلك لكان يهب ذاته كل كمال وصل إلى علمه . ويترب على ذلك أنه لا يستطيع البقاء فى الوجود إلا معتمداً على الموجود الحائز بالفعل على جميع هذه الكمالات ، وهو الله ^(١) .

(١) قارن قول ديكارت : « وأضفت إلى ذلك أنه بما اتى قد عرفت بعض الكمالات التى ليس لى شيء منها ، فأنى لست الكائن الوحيد الذى لى الوجود . . . بل يجب بالضرورة أن يكون هناك كائن آخر أكبر كمالاً ، أنا تابع له ، ومن لدنه حصلت على كل ما هو لى : لأنى لو كنت وحيداً ومستقلاً عن كل ما هو غيرى بحيث كان لى من نفسى كل هذا القليل الذى أشارك الذات السكاملة فيه ، لكنت أستطيع أن أحصل من نفسى للسبب عينه على كل ما هو فوق ذلك مما أعرفه ينقصى ، وبذلك أكون أنا نفسى غير متناه وأزلياً أبدياً وغير متغير، وعالمياً بكل شيء ، وقادراً على كل شيء ، وقصارى القول أن تكون لى كل الكمالات التى أستطيع أن ألاحظ أنها الله » (« مقال عن النهج » القسم الرابع ، ترجمة الأستاذ محمود النضيرى ، القاهرة ١٩٢٠ ص ٦٠ - ٦١)

٢١ - في أن آجالنا في حياتنا كافية وحدها لإثبات وجود الله

ما أظن أن أحداً يساوره الشك في حقيقة هذا التدليل إذا ما التفت إلى طبيعة الزمان أو أجل الإنسان في الحياة ذلك لأنه لما كان من طبيعة الزمان أن لا تعتمد أجزاؤه بعضها على بعض ولا يجتمع بعضها مع بعض أبداً ، فليس يلزم من وجودنا الآن أن نكون في الزمان الذي يليه ، ما لم تكن العلة نفسها التي أوجدتنا مستمرة في إيجادنا أي حافظة لبقاتنا^(١).

(١) يقول ديكارت في التأمل الثالث : « لمن من الأمور الواضحة اليقينة للغاية عند كل من يعمون النظر في طبيعة الزمان ، أن حفظ جوهر ما في كل لحظات مدته ، يحتاج إلى عين القدرة وإلى عين الفعل اللازمتين لأحداثه أو لحلقه من جديد ، إذا لم يكن بهد موجوداً » (« التأملات » ، ترجمتنا العربية ، الطبعة الثانية ١٩٥٦ ص ١١٥) .

وواضح هنا أن ديكارت يتصور الزمان منفصلاً ومنقسماً في الواقع . وإذا كان الأمر كذلك فالقدرة اللازمة لإبقائنا لا بد أن تكون مكافئة =

ومن الميسور أن نعلم أننا لا نملك قوة تكفل لنا الاستمرار في الوجود أو حفظه علينا لحظة واحدة ، وأن القادر على إبقائنا وحفظ وجودنا خارج ذاته لا بد قادر على حفظ بقاءه هو ذاته ، وهو خالق أن لا يفتقر إلى من يحفظه ويبقيه ، ذلك هو الله .

٢٢ — في أننا حين نعرف وجود الله على نحو ما أوضحنا ها هنا ، نعرف أيضاً جميع صفاته بقدر ما تستطاع معرفتها بنور الفطرة وحده^(١) .

من فضل هذه الطريقة في إثبات وجود الله أننا نعرف

= لقوة اللازمة لخلقنا في أى برهة من الزمان — ولا شيء يمكن أن يدوم إلا بتجدد .

ومن المعلوم أن « برجسون » سينقد هذا التصور للزمان . ويرى أن « الدعومة » هي الزمان الحى ، فهى لا تقبل التجزئة ، وما « اللحظات » إلا مجريدات ميتة لا حياة فيها (برجسون : « المعطيات المباشرة للوعى ») .

(١) بنور الفطرة ، أى بنور العقل البصرى وهداياته دون اعتماد على الوهم والتخيل .

بها ماهيته ، بقدر ما يسمح ما عليه طبيعتنا البشرية من ضعف ؛
لأننا متى تدبرنا الفكرة التي لدينا بالقطرة عنه ، رأينا أنه
مرمدى ، وأنه عالم بكل شيء ، وقادر على كل شيء ، ومنبغ
كل خير وحق ، وخالق الأشياء جميعاً ، وأنه آخر الأمر مالك
في ذاته كل ما يمكن أن نقين فيه قسماً من الكمال اللامتناهي ،
وبعبارة أخرى لا تشوبه أدنى شائبة من نقص .

٢٣ — في أن الله غير جسماني ، وأنه لا يعرف الأشياء
بالحواس ، على نحو ما نعرفها ، وأنه ليس مريداً لحصول
الخطيئة والإثم .

ذلك لأن في العالم أشياء هي محدودة وناقصة إلى حد ما ، وإن
يكن فيها أيضاً قدر من الكمال . ومن الميسور أن ندرك أن من
المحال أن يكون في الله شيء من تلك : فإنه لما كان الامتداد
مقوماً لطبيعة الجسم ، وكان الممتد يمكن الانقسام إلى أجزاء

عديدة ، - وفي هذا دلالة على النقص - فقد لزم أن الله ليس بجسم . ولئن يكن من فضل البشر على الخلق أنهم قادرون على إدراك الأشياء بحواسهم ، إلا أنه لما كانت أحاسيسنا متأثرة بانطباعات تأتي من خارج - وهو أمر ينبغي عن اعتمادنا على غيرنا ، فقد لزم أن نستنتج أيضاً أن الله منزّه عن الحواس ، ولكنه إنما يعلم ويريد ، لا كما نعلم نحن ونريه بأفعال مختلفة متميزة ^(١) ، بل على الدوام بفعل واحد بسيط يعلم ويريد ويعمل كل شيء ، أعني كل الأشياء الموجودة في الواقع ؛ فإنه لا يريد إثم الخطيئة على الإطلاق ، من حيث أنها ليست إلا سلباً للوجود ^(٢) .

(١) سنرى فيما بعد أن العلم والإرادة عند ديكارت هما فعلان متميزان من أفعال النفس الإنسانية .

(٢) يرى ديكارت أن الله غير مسئول عن خطأ العباد وخطيئتهم ، لأنهما أمران سلبيان ، أو ضرب من الحرمان : وليس قوامهما فعلاً إيجابياً هو شر في ذاته ، بل ينتجان عن استعمال قاصر للحرية الإنسانية (قارن المادتين ٣١ و ٣٧) .

٢٤ - في أنه بعد معرفتنا بوجود الله ينبغي ، الانتقال إلى معرفة المخلوقات ، أن تذكر أن أذهاننا متناهية وأن قدرة الله لا متناهية .

وبعد أن عرفنا على هذا النحو أن الله موجود ، وأنه خالق كل ما هو كائن أو ما يمكن أن يكون ، سنتابع قطعاً أفضل منهج يستطيع اصطناعه للكشف عن الحقيقة إذا ما انتقلنا من المعرفة التي لدينا عن طبيعته إلى تفسير الأشياء التي خلقها ، وإذا ما حاولنا أن نستنبط هذا التفسير من المعاني المفطورة في نفوسنا بحيث يتيسر لنا علم كامل ، أعني بحيث نعرف المعلولات عن طريق عللها . ولكن لكي يتيسر لنا أن نهض بهذه المهمة ونحن أوفر اطمئناناً ، يجمل بنا أن نذكر ، كما أردنا أن نفحص عن طبيعة شيء ، أن الله ، الذي هو خالقه ، لا ميتناه ، وأتينا متناهون تاهياً تاماً .

٢٥ - في أنه يجب علينا أن نؤمن بكل ما أنزله الله ،
وإن يكن فوق متناول مداركنا .

فإذا أنعم الله علينا بما كشفه لنا أو لغيرنا من أشياء تتجاوز
طاقة عقولنا في مستواها العادي ، كأسرار التجسد والتثليث ،
لم يستعص علينا الإيمان بها مع أننا قد لانفهمها فهماً واضحاً ؛
ذلك لأنه لا ينبغي أن يقع لدينا موقع الغرابة أن يكون في
طبيعة الله وفي أعماله أشياء كثيرة تتجاوز متناول أذهاننا^(١)

(١) ربما بدت هذه التصريحات الديكارتية عن أسرار العقيدة
السيخية مجاوزة بعض الشيء لما ينبغي في كتاب فلسفي وعلمي ، يحاول صاحبه
أن يبين أن كل ما في العالم يستطاع تفسيره ، دون أسرار ، عن طريق
القوانين الطبيعية . ولكن ديكارت كان شديد القزع من رقابة الكنيسة
وغضبها : فإنه حين علم باحكم الذي أصدرته على جاليليو توقف عن نشر
كتابه عن العالم ، لما فيه من آراء شبيهة بآراء العالم الطلياني . غير لما
أعتقد مع ذلك أن تدوين ديكارت وإخلاصه لعقيدته قد باناً مقاماً لا ترقى
إليه الشبهات (انظر الباب الأول في كتابنا عن ديكارت)

٢٦ - في أننا لا ينبغي أن نحاول أن نفهم ، اللامتناهي ،
بل حسبنا أن نسلم بأن كل ما لا نجد فيه حدوداً فهو عندنا
« لا محدود » .

بذلك تنأى بأنفسنا دائماً عن الخوض في المجادلات التي
تدور حول اللامتناهي . فإن مما لا يقبله العقل أن نتصدي
ونحن متناهون ، لتحديد شيء عنه ، وكأننا بهذا نفترضه
متناهياً إذ نحاول أن نفهمه . ولذلك لا نبالي بالرد على من
يسألون عما إذا كان نصف الخط اللامتناهي لامتناهياً كذلك
وعما إذا كان العدد اللامتناهي زوجياً أو غير زوجي وما شابه
ذلك : فإن الذين يتوهمون أن عقولهم لا متناهية هم وخدامهم
فيما يبدو الخلقون بأن يفحصوا عن مثل هذه الصعوبات .
أما نحن فإذا رأينا أشياء ولم نلاحظ فيها حدوداً على نحو
من الإنحاء ، فإننا لا نقطع لذلك بأنها لا متناهية ؛ بل نراها

محدودة فحسب^(١). لذلك لما كنا لانستطيع أن نتخيل امتداداً بالغ العظم إلا وتتصور في الوقت نفسه إمكان وجود امتداد أعظم منه ، فإننا نقول إن امتداد الأشياء الممكنة لا محدود . ومن حيث أنه ليس من المستطاع تقسيم جسم إلى أجزاء بالغة الصغر إلا ويستطاع تقسيم كل واحد من أجزائه إلى أجزاء أخرى أصغر ، فإننا نرى أن الكم يمكن أن ينقسم إلى أجزاء عددها غير محدود .

ومن حيث أننا لانستطيع أن نتخيل كثرة من النجوم إلا ويستطيع الله أن يخلق أكثر منها ، فإننا نفترض أن عددها لا محدد وكذلك في سائر الأشياء .

(١) لم تفرق الفلسفة اليونانية بين « اللامتناهي » و « الالمحدود » : وكان اليونانيون على العموم مولعين بكل ماهو متناه . أماديكرت فقد فروق بين العنيتين ، وكانت التفرقة مألوقة في عهده . ويقول لنا في المادة التالية إن الله وحده هو الأخرى بأن يسمى « لامتناهياً » .

٢٧ — ما الفرق بين اللا محدود واللامتناهى :

ولسنه نقول عن هذه الأشياء إنها ، لامتناهية ، ، بل هي عندنا أجدر باسم ، اللا محدود ، ، تخصيصاً لله وحده باسم اللامتناهى : لأننا لا نلاحظ حدوداً في كمالاته ، ولأننا موقنون جداً بأنه من غير الممكن أن يكون لها حدود .

أما الأشياء الأخرى فنحن نعلم أنها ليست في هذه المرتبة من الكمال المطلق : لأننا وإن كننا نلاحظ فيها أحياناً خصائص قد تبدو لنا غير ذات حدود ، فلا يخلو الأمر من أن نعلم أن ذلك راجع إلى نقص عقولنا لا إلى طبيعتها .

٢٨ — في أنه لا ينبغي أن نفحص عن الغاية التي من أجلها صنع الله كل شيء ، بل حسبنا أن نفحص عن الوسيلة التي أراد أن يكون حدوث الشيء بها .

وكذلك لا ينبغي أن نبحث عن الغايات التي أَرادها الله من خلقه للعالم ، وكل بحث عن العِلل الغائية سننبذه نبذاً تاماً من فلسفتنا : لأننا لا ينبغي أن يبلغ بنا الاعتداد بأنفسنا مبلغاً يجعلنا نعتقد أن الله أراد أن يعلمنا على قراراته . ولكن لما كنا نعدده خالق جميع الأشياء ، فإن قصارانا أن نحاول أن نجد ، بملكة الاستدلال التي أودعها فينا ، كيف أن الأشياء التي ندركها بحواسنا قد أمكن إيجادها ؛ وعن طريق صفاته التي أراد أن يكون لنا بها شيء من المعرفة نستوثق من أن كل ما يتبها لنا أن ندركه مرة في وضوح وتميز متميماً إلى طبيعة هذه الأشياء ، حائز على كمال كونه حقاً ^(١) .

(١) لأن تصور ديكارت للعالم الفيزيقي يباعد بينه وبين البحث عن المثل التالية أي النظر في النيات التي ترى إليها الظواهر . والامتداد عنده هو ماهية الأجسام ، وكل شيء في عالم الأجسام يتم بطريقة آلية ، والفيزيكا هندسة أو ميكانيكا .

٢٩ - في أن الله ليس علة لأفكارنا^(١).

وأول صفاته التي يبدو من المستحسن النظر فيها هاهنا هي أنه حق جداً وأنه منبع كل نور ، بحيث أنه من غير الممكن أن يضلنا ، أي أن يكون علة مباشرة للأخطاء التي نكون عرضة لها والتي نبلوها في أنفسنا : ذلك أنه وإن تكن البراعة في القدرة على التضليل تبدو علامة من علامات الذكاء بين الناس ، إلا أن إرادة التضليل لا تصدر أبداً إلا عن خبث أو خوف أو ضعف ، ومن ثم لا يمكن نسبتها إلى الله .

٣٠ - ويترتب على ذلك أن كل ما نعرفه في وضوح على أنه حق فهو حق ، وهو أمر يخلصنا من الشكوك التي أثرناها فيما تقدم .

(١) أنظر المادة الخامسة من هذا الكتاب .

وينتج من ذلك أن ملكة المعرفة التي وهبنا الله إياها والتي نسميها بالنور الفطري لا تدرك قط موضوعاً لا يكون حقاً من حيث هي مدركة له ، أعني من حيث تعرفه في وضوح وتميز^(١) ، لأنه كان يحق لنا حينئذ أن نصف الله بالتضليل لو كان وهبنا هذه الملكة منحرفة وعلى نحو يؤدي بنا إلى أن نأخذ الخطأ بدلاً من الصواب ، حين استعملناها استعمالاً حسناً^(٢) . وهذا الاعتبار وحده يخلصنا من ذلك الشك المسرف الذي كنا فيه حين كنا لا نعلم بعد إن كان خالقنا لا يرضيه أن يخلقنا بحيث نضل في جميع الأشياء التي تبدو لنا واضحة جداً . وهذا الاعتبار يجب أن ينفعنا كذلك في دفع جميع الأسباب الأخرى التي كانت تدعونا إلى الشك

(١) أنظر تعريف الفكرة الواضحة المتميزة في المادتين ٤٦، ٤٥ .

(٢) يقول ديكارت في ردوده على الاعتراضات الأولى : « متى وقع في فكرنا أننا تصورنا حقيقة من الحقائق في وضوح ، رأينا أننا مبالغون بقليل في التصديق بها » .

والتي ذكرتها فيما تقدم ؛ وحتى الحقائق الرياضية لن تكون موضع شبهة عندنا ، لأنها بديهية جداً ؛ وإذا أدركنا شيئاً بحواسنا في يقظتنا أو في منامنا^(١) . فمن الميسور لنا أن نكشف عن الحق ، على شريطة أن نفرق بين ما يكون واضحاً ومتميزاً في المعرفة التي لدينا عن ذلك الشيء ، وبين ما يكون غامضاً ومبهماً^(٢) . ولا حاجة إلى التوسع في هذا

(١) نرى هنا أن ديكارت قد استطاع أن يتخلص من هذه الصعوبة المثبتة في أوهام الأحلام (قارن المادة الرابعة) . وهو الآن مالك لمقياس للحقيقة كشف له الكوجيتو عنه : وهو أن ما يميز بين الفكرة الحقيقية والفكرة الزائفة إنما هو وضوحها وتميزها .

(٢) هنا كل منهج ديكارت : التفرقة في كل شيء بين ما هو واضح ومتميز ، وبين ما هو غامض ومبهم ، ثم الاعتقاد بحقيقة ما هو واضح ، والعلك فيما هو غامض . ومن الميسور أن نرى القيزيقيا الديكارتية قد خرجت كلها من هذا البدأ . والمثلاث الحسية التي تكون لدينا من الأشياء الخارجية غامضة ومبهمة ، ولكنها تتحل كلها وللى معان واضحة متميزة ، أى للى أشكال وامتداد وحركات . والامتداد والحركة شيان واضعان ، ولذلك فهما الشيان الحقيقيان أو الشيان الواقعيان في الأشياء الخارجية . والعالم عباره عن ميكانيكية هندسية ، كل شيء فيها يتو ويقرر بالشكل والحركة .

الموضوع هنا ، لأننى قد تناولته بإفاضة فى تأملاتى
الميتافيزيقية ، وما سأورده قريباً سيكون فيه زيادة إيضاح

٢١- فى أن أخطأنا بالنسبة إلى الله ، ليست إلا سلباً
ولكنها بالنسبة إلينا حرمان وعيب ^(١) .

ولكن من حيث أنه يحدث كثيراً أننا نخطئ . أحياناً ،
وإن لم يكن الله مضلاً ^(٢) ، فإننا إذا أردنا أن نبحث عن علة

(١) السلب مجرد خلو . أما الحرمان فهو خلو الكائن من صفة
تبدو من لوازم طبيعته . ولكن هذه التفرقة لا قيمة لها للأمن وجهة النظر
الإلسانية . والحقيقة أن الله وحده هو الخالق فيما يجب أن يكون المخلوق
من صفات أو لا يكون .

(٢) يقول ديكارت فى التأمل الرابع : « إن من المحال أن يضنى
الله ، إذ أن فى الخداع أو الذن تقصاً . ولئن يكن يسدو أن استطاعة
الخادعة من علام البراعة والقوة ، فلا جرم أن تعدد الخادعة دليل على
الضعف أو على الخبث ، وما أمران لا يمكن أن يوجدوا فى الله »
(« التأملات » ، ترجمتنا العربية ، الطبعة الثانية ص ١٢٨) .

أخطائنا وأن نكشف عن مصدرها لكي نصححها ، وجب أن تنبّه إلى أنها لا تعتمد على أذهاننا بقدر اعتمادها على إرادتنا، وأنها ليست أشياء. أوجواهر تحتاج الى تدخل الله بفعله لإحداثها : فهي بالقياس إليه ليست إلا سلوباً^(١) ، أى أنه لم يعطنا كل ما كان يمكن أن يعطينا، وأنا نرى ذلك أنه لم يكن مضطراً إلى أن يعطينا إياه ، في حين أن هذه الأخطاء بالقياس إلينا هي عيوب ونقائص .

٣٢ - في أنه ليس فينا إلا نوطان من الفكر ، وهما إدراك الذهن وفعل الإرادة .

(١) يقول ديكارت في التأمل الرابع : « .. أن الخطأ من حيث هو خطأ ليس شيئاً واقعياً مرده إلى الله ، وإنما هو نقص حسب ؛ فإذا أخطأت لم أكن بحاجة إلى ملكة من عند الله لهذا الغرض خاصة ، وإنما مرجع خطئي هذا إلى أن ما منحني الله من قوة على تمييز الصواب من الخطأ هي عندي قوة متناهية محدودة » (التأملات ، ترجمتنا العربية ، الطبعة الثانية ص ١٢٩) :

ذلك أن جميع أنماط التفكير التي تلاحظها في أنفسنا يمكن إرجاعها إلى نمطين عامين: أحدهما الإدراك بالذهن ، والآخر التصرف بالإرادة . وعلى ذلك فالإحساس والتخيل بل تصور الأشياء العقلية المحضة ليست إلا أنماطاً مختلفة للإدراك ؛ ولكن الرغبة والنفور والإثبات والإنكار والشك هي أنماط مختلفة من الإرادة .

٣٣ - في أننا لا نخطئ إلا حين نحكم على شيء لم نعرف لنا معرفة كافية .

حين ندرك شيئاً ما ، دون أن نحكم عليه بأي صورة من الصور ، لا يكون هنالك خطر من وقوعنا في الضلال ؛ بل إننا حتى لو حكمنا عليه فلن نقع في الخطأ كذلك ، مادامنا لا نمنح تصديقنا إلا لما نعرف في وضوح وتميز أنه مفهوم أو متضمن فيما نحكم عليه ؛ ولكن الذي يجعلنا نخطئ عادة هو أننا نحكم غالباً دون أن تتوافر لدينا معرفة دقيقة بما نحكم عليه .

٣٤ - في أن الإرادة لازمة للحكم لزوم الذهن .

إني أقر بأننا لا نستطيع أن نحكم على شيء ما لم يتدخل ذهننا فيه ، لأنه لا محل للإقراض أن إرادتنا تتصرف فيما لا يدركه ذهننا على أي نحو من الأنحاء : ولكن من حيث أن الإرادة ضرورية إطلاقاً ، لكي نمنح تصديقنا لما أدركنا قى أي درجة من الإدراك ، ومن حيث أنه ليس من الضروري لتكوين أي حكم من الأحكام أن يكون لدينا معرفة تامة كاملة ، فمن هنا يتأتى لنا أننا في كثير من الأحيان نمنح تصديقنا لأشياء لم تكن معرفتنا بها إلا معرفة مبهمه جداً^(١) .

(١) يقول ديكارت في التأمل الرابع : « نظرت حينئذ إلى نفسي نظرة تعمق واستقصاء ، وأخذت أتحرى عن خطئى الذى يدل وحده على أن فى نقصاً ، فوجدت أنه يعتمد على اشتراك عليين ، مما قدرنى على المعرفة ، وقدرتى على الاختيار أو حرية الحكم ، أعنى مالى من قوة الفهم والإرادة بمأ » (التأملات ، ترجمتنا العربية ، ص ١٣٣)

٣٥ في أن الإرادة أوسع نطاقاً من الذهن ، وأنها لذلك مصدر لأخطائنا .

يضاف إلى ذلك أن إدراك الذهن إنما يتناول الأشياء القليلة المعروضة له ، فمعرفة دائماً محدودة جداً ؛ بينما الإرادة على نحو ما ، تبدو لا متناهية ، لأننا لا ندرك شيئاً يمكن أن يكون موضوعاً لإرادة أخرى حتى ولو كانت هي إرادة الله الضافية ، إلا وتستطيع إرادتنا أن تمتد إليه : وهذا هو السبب في أننا نحملها عادة إلى نطاق يجاوز الموضوعات التي نعرفها بوضوح وتميز . فإذا تمادينا بها إلى هذا الحد لم يكن عجباً أن نقع في ضلال^(١) .

(١) انظر التأمل الرابع حيث يقول : « اتضح لي من هذا كله أن ما أقع فيه من خطأ ليس ناشئاً من قوة الإرادة ذاتها التي أتم الله بها علي : لأنها رحيمة جداً وكاملة جداً في نوعها ؛ ولا من قوة التمثل أو التصور : لأنني كما كنت لا أتصور شيئاً إلا بواسطة هذه الآلة التي منحني الله ليأياها . لهذا الغرض ؛ فكل ما أتصوره إنما أتصوره بلا شك كما ينبغي ، ولا يمكن أن أكون في هذا ضالاً أو مخدوماً . ولذات فاما متنبأ الخطأ عندي ؟ لأنه =

٣٦ في أن أخطأنا لا يصح نسبتها إلى الله .

ولكن مع أن الله لم يهبنا ذهناً محيطاً بكل شيء ، فلا ينبغي لنا من أجل ذلك أن نعدّه مسئولاً عن أخطائنا ، لأن كل ذهن مخلوق متناه ؛ ومن طبيعة الذهن المتناهي أن لا يكون تام المعرفة .

٣٧ - في أن أعلى مراتب الكمال عند الإنسان هو أنه حر الاختيار ، وهو الأمر الذي يجعله خليقاً بالمدح والذم .

= ينشأ من أن الإرادة أوسع من الفهم نطاقاً ، فلا أبقها حيسة في حدوده ، بل أبسطها أيضاً على الأشياء التي لا يحيط بها فهمي . ولما كانت الإرادة من شأنها أن لا تبالي ، فن أيسر الأمور أن تضل ، وتختار الزلل بدلاً من الصواب ، والفرع عوضاً عن الخير ، مما يولغني في الخطأ والإثم ، (التأملات ترجتها العربية ، ص ١٣٥ - ١٣٦)

أما الإرادة فلما كانت بطبيعتها رحيمة جداً^(١) ، فقد
فزنا عن طريقها بميزة عظيمة وهي أن نتصرف بحرية بحيث
نكون مستقلين بأفعالنا استقلالاً يجعلنا جديرين بالشأن
إذا أحسننا التصرف ؛ فكما أن المرء حين يرى الماكينات
تتحرك على صور كثيرة مختلفة وتدور على أفضل ما يمكن

(١) يقول ديكارت في التأمل الرابع : «ولا يصح كذلك أن أشكو
بأن الله يهني حرية اختيار أو إرادة ذات حظ كاف من الراحة والكمال
فالواقع أن تجارب وجداني تشهد بأن لي إرادة ضافية مترامية لا تمصرها
حدود ولا تحبسها قيود . ومما يدو لي هنا جديراً بالملاحظة أنه ما من قوة
أخرى من قوى نفسي ، مهما تبلغ من كمال وعظمة ، إلا وأتبين أنه كان من
الممكن أن تكون أكمل وأعظم مما هي . فإذا نظرت مثلاً إلى ما لدى من
قوة التصور وجدت أن نطاقها ضيق محدود جداً ، وتمثلت في الوقت نفسه
فكرة أخرى أوسع منها كثيراً بل غير متناهية ولا محدودة . وكوني أرى
أنه بقدروري أن أعقل هذه الفكرة يحتملني أتبين في غير عناء أنها صفة
من الصفات التي اختصت بها الذات الإلهية (طبيعة الله) . أما الإرادة أو
حرية الاختيار فقد خبرتها في نفسي فوجدتها كبيرة للغاية ؛ بحيث لا أتصور
غيرها أوسع وأرحب منها . ولما كانت إرادتي تمثل هذه القوة فهي على وجه
الخصوص الأمر الذي يعطيني أحكم أنى على صورة الله ومثاله » (التأملات ،
ترجمتنا العربية ص ١٢٣ — ١٢٤)

من الدوران ، لا يوجه إليها الثناء لأنها إنما تقوم بهذه الحركات عن طريق ما وضع فيها من لوائب ، في حين يوجه الثناء إلى الصانع الذي صنع هذه الماكينات لما لديه من قدرة وإرادة استطاع بهما أن يبرع في تركيبها ، كذلك شأننا إذا اخترنا ما هو حق بعد تمييزه من الباطل بفعل إرادتنا نكون أكثر استحقاقاً للثناء مما لو كنا مجبرين ومرغمين على التصرف ، متأثرين بمبدأ غريب عنا .

٣٨ - في أن أخطأنا هي عيوب في تصرفنا
لا في طبيعتنا ، وأن أخطأ الناس يمكن في أكثر
الاحيان أن تنسب إلى الفاعلين الآخرين لا إلى الله .

إن من أحق الأمور أننا كلما أخطأنا يكون هناك عيب في تصرفنا أو في استعمال حريتنا . ولكن هذا لا يعنى أن هناك عيباً في طبيعتنا ، لأنها هي بعينها دائماً سواء كانت

أحكامنا صحيحة أو فاسدة". وإذا كان في مقدور الله أن يهبنا معرفة واسعة تبعد بنا عن الوقوع في الخطأ ، إلا أنه لا حق لنا أن نشكو منه لذلك : لأنه سبحانه ذو سلطان على الكون مطلق حر ، فلا يسأل عما يفعل ، بخلاف البشر إذ جعل لبعضهم سلطاناً على من دونهم لينعموهم من فعل الشر ، فمن استطاع منهم أن يعرف الشر ولم يمنعه كان ملوماً ومشاركاً في الإثم . ولذلك ينبغي أن نحمد الله على ما أنعم

(١) أنظر التأمل الرابع حيث يقول صاحبه : « وفي هذا الاستعمال السيء لحرية الاختيار يقع الحرمان الذي هو قوام صورة الخطأ . أقول لأن الحرمان يقع في الفعل من حيث أنه صادر مني ؟ ولكنه غير موجود في القوة التي أنعم الله بها علي ، ولا في الفعل من حيث أنه يتوقف عليه . فلا ريب أنه ليس لدى من داع للشكوى من أن الله لم يهبني ذكاء أولي أو نوراً فطرياً أكمل مما وهبني ، مادام من طبيعة الذهن التناهي أن لا يكون محيطاً بأشياء كثيرة ، ومن طبيعة الذهن المخلوق أن يكون متناهياً ولكن الخلق بي من كل وجه أن أشكره تعالى على نعمائه إذ رزقني كل ما اتصفت به من كمالات يسيرة دون أن يكون لي عليه فضل : وينبغي أن أباعد بين نفسي وبين أن أتوهم أنه ظلمني ، فانتزع مني أو منع عني الكمالات الأخرى التي لم ينعم بها علي » (التأملات، ترجمتنا العربية ص ١٢٧ — ١٣٨)

به علينا ، وينبغي أن لا نشكو من أنه لم يعطنا ما ينتقصنا ، وكان في قدرته أن يهبه لنا .

٣٩ - في أن حرية إرادتنا لا تعرف بالدليل ، وإنما تعرف بتجربتنا لها .

وبديهى جدا أن لنا إرادة حرة توافق أو لا توافق كما يحلو لها . وهذا يمكن أن يعد من أكثر المعاني المقطوعة شيوعاً ؛ وقد رأينا فيما تقدم دليلاً على ذلك واضحاً جداً ؛ لأننا حين كنا نشك في كل شيء بل حين ذهبنا إلى افتراض أن خالقنا استعمل قدرته لإضلالنا من جميع الوجوه ، أدركنا في أنفسنا حرية بلغ من عظمتها أن استطعنا أن نمنع أنفسنا من الاعتقاد بما لم نكن نعرفه بعد معرفة كاملة^(١) . غير أن ما أدركناه إدراكاً متميزاً ولم نكن نستطيع أن نشك فيه إبان تعليقنا للحكم حينذاك ، كان يقينه مساوياً ليقين أى شيء آخر تيسر لنا أن نعرفه من قبل .

(١) يقول ديكرت في بعض رسائله : «لأنك عاقى قولك : لأننا واثقون من حرية اختيارنا وثوقنا من أى معنى فطرى شائع ، فإن هذا المعنى واحد منها حقاً»

٤٠ — في أننا نعلم أيضاً بعلم يقيني جداً أن الله قدّر الأشياء جميعاً تقديراً سابقاً على حصولها .

ولكن بما أن ما قد علمناه عن الله من قبل يؤكد لنا أن قدرته قد بلغت من العظمة مبلغاً يجعلنا من الآممين لو خطر لنا أنه كان بمقدورنا أن نعمل شيئاً لم يقدره من قبل ، فمن الميسور أن تتورط في صعوبات عويصة جداً لو أردنا أن نوفق بين حرية إرادتنا وبين أوامر الله ، وحاولنا أن نفهم هاتين الحقيقتين ، وكان عقولنا تستطيع أن تتناول حرية إختيارنا وتقدير العناية الأزلية فتحيط بهما إحاطة (١) .

٤١ — كيف يمكن التوفيق بين الحرية الإنسانية وبين سبق التقدير الإلهي .

(١) أنظر كتابنا « ديسكارت » الطبعة الرابعة ١٩٥٧ ص ١٩٢ وما بعدها ، وقارن ما يقول ديسكارت بما قاله الإسلاميون (« الإيمى : « المواقف ») .

في حين أننا لن نجد عناء في التخلص من تلك الصعوبات إذا التفتنا إلى أن فكرنا متناه . وأن قدرة الله الشاملة - تلك القدرة التي علم بها كل ما هو كائن أو ما يمكن أن يكون بل أرادته منذ الأزل - هي قدرة لا متناهية . والحاصل أننا نملك من العقل ما يكفي لأن نعرف بوضوح وتميز أن تلك القدرة في الله ؛ وليس لدينا منه ما يكفي لأن نفهم مدى تلك القدرة إلى الحد الذي نعلم معه كيف تأذن بأن تكون أفعالنا بنامها حرة غير مقيدة . وإننا من جهة أخرى لوائقون من الحرية وعدم التقيد القائمين فينا بحيث لا نعرف شيئاً بوضوح أكثر مما نعرفها . ولذلك لا ينبغي أن تكون قدرة الله الكاملة ما نعتِّ لنا من هذا الاعتقاد : فإن من الخطأ أن نشك فيما ندركه ، جواًانياً ، ونعلم بالتجربة وجوده في أنفسنا لأننا لا نفهم شيئاً آخر نعلم أنه ممتنع على الفهم بطبيعته .

٤٢ - كيف أننا وإن لم نكن نريد قط أن
نخطئ، إنما نخطئ، مع ذلك يارادتنا .

ولكن بما أننا نعلم أن الخطأ متوقف على إرادتنا ، وأن
أحداً لا يريد أن يخطئ ، فقد يعجب المرء لوقوع الخطأ في
أحكامنا . ولكن يحسن أن نلاحظ أن هنالك فرقاً بين أن
يريد المرء أن يخطئ ، وبين أن يريد التصديق على آراء هي
العلة في أننا نخطئ ، أحياناً : ذلك أنه وإن لم يكن يوجد أحد
يريد أن يخطئ ، عمداً ، فإنه ربما لا يوجد واحد إلا ويريد أن
يصدق على أشياء لا يعرفها معرفة متميزة ؛ بل كثيراً ما يحدث
أن الرغبة في معرفة الحقيقة هي التي تفوت على من لا يعلمون
الترتيب الواجب التزامه للبحث عنها أن يهتدوا إليها ، وتجعلهم
يخطئون ، لأنها تدفعهم إلى التعجل في أحكامهم ، وإلى أخذ
الأشياء التي ليس لديهم عنها معرفة كافية ظانين أنها حقائق^(١) .

(١) أتأمله فرغب رغبة صادقة في معرفة الحقيقة ، ولكننا تقع في
الضلال أحياناً ؛ وفي هذا دلالة على أن الإرادة الطيبة وحدها لا تكفي ،
وأن المنهج السليم أمر في غاية الأهمية .

٤٣ - في أننا لن نخطئ، إذا ما التزمنا أن لا نحكم إلا على أشياء ندرکہا إدراكاً واضحاً متميزاً .

ولكن الأمر المستيقن أننا لن نأخذ الخطأ بدلاً من الصواب قط ، ما دمنا لا نحكم إلا على ما ندرکہ في وضوح وتميز . فمن حيث أن الله ليس مضلاً ، فملكه المعرفة التي وهبنا الله لا يمكن أن نخطئ ، وكذلك ملكه الإرادة ، حين لا تتعدى بها مجال الأشياء التي نعرفها . وهذه الحقيقة وإن لم يتيسر إقامة الدليل عليها ، فإن نفوسنا ميالة بالفطرة إلى التصديق على الأشياء التي ندرکہا إدراكاً جلياً وإلى الشعور باستحالة الشك في حقيقتها .

٤٤ - في أننا لا نستطيع إلا أن نحكم حكماً فاسداً على ما لا ندرکہ إدراكاً واضحاً ، وإن تصادف أن كان حكمنا صحيحاً ، وكثيراً ما تكون ذاكرتنا سبياً في ضلالنا .

ومن الأمور اليقينية جداً أننا كلما صدقنا على رأى لا نعرفه معرفةً دقيقةً ، فإما أننا نخطئ ، وإما أننا انتهدي إلى الحقيقة بمحض المصادفة فلا نكون مستوثقين منها ولا نعلم عن يقين أننا غير مخطئين . وإني أقر أنه يندر أن نحكم على شيء ونحن نلاحظ أننا نعرفه معرفةً متميزةً بالقدر الكافي ؛ لأن العقل يملئ علينا أننا لا ينبغي أن نحكم أبداً إلا على ما نعرفه معرفةً متميزةً قبل حكمنا عليه . ولكننا كثيراً ما نخطئ لأننا نفترض أننا قد عرفنا من قبل أشياء كثيرة وأننا ما نكاد نذكرها حتى نمنحها تصديقنا وكأننا اختبرناها اختباراً كافياً مع أنه لم يكن لدينا عنها في الواقع معرفة صحيحة .

٤٥ — ما هو الإدراك الواضح المتميز .

بل إن من الناس من لم يدركوا في حياتهم كلها شيئاً كما ينبغي أن يدركوه ليحكموا عليه حكماً صحيحاً : لأن المعرفة التي يمكن أن نبني عليها حكماً يقينياً صحيحاً لا بد أن تكون

واضحةٌ ومتميزةٌ معاً . والمعرفة الواضحة عندى هى المعرفة الحاضرة الجلية أمام ذهن متنبه ؛ وعلى ذلك نقول إننا نرى الموضوعات بوضوح حين تكون ماثلة أمام أبصارنا ، فتؤثر عليها تأثيراً قوياً وتجعلها مستعدة لرؤيتها . والمعرفة المتميزة هى المعرفة التى تبلغ من دقتها واختلافها عن كل ما عداها أنها لا تحوى فى ذاتها إلا ما يبدو بجلاء لمن ينظر فيها كما ينبغى ^(١) .

٤٦ - فى أن الإدراك يمكن أن يكون واضحاً ، دون أن يكون متميزاً ؛ ولكن العكس ليس صحيحاً .

ولنضرب لذلك مثل الشخص الذى يحس ألماً شديداً : إن معرفته هذا الألم معرفة واضحة بالقياس إليه ، وليست من أجل ذلك متميزة دائماً ، لأنه يخلط بينها عادة وبين الحكم

(١) « ينظر فيها كما ينبغى » أى ينظر فيها بتأنى لمن ليسور أن تلاحظ هنا الميزة الممتازة التى جعلها ديكارت للنظر التهيجى المنظم الذى تمهد إليه « الأذهان المتعبئة » فى سميها إلى الحقيقة : وهما تناسخ من سمات « الجوانية » الأصلية فى فلسفة ديكارت .

الخاطئ. الذي يطلقه على طبيعة ما يظنه موضع الالم الذي يحسبه شبيهاً بالالم الذي هو في فكره ، مع أنه في الواقع لا يدرك بوضوح إلا الشعور أو الفكر المبهم الموجود في نفسه^(١). فالمعرفة يمكن أن تكون أحياناً واضحة دون أن تكون متميزة ولكنها لا يمكن إطلاقاً أن تكون متميزة دون أن تكون بهذا واضحة .

٤٧ - في أننا لكي نطرح الأوهام والاحكام المبسرة التي كسبناها في طفولتنا يجب أن ننظر في كل فكرة من أفكارنا الأولى لتبين ما هو واضح منها .

في أيام طفولتنا رانت على عقولنا من الجسم غشاوة ، فلم تكن تعرف شيئاً معرفة متميزة وإن كانت تدرك أشياء كثيرة إدراكاً فيه بعض الوضوح . ولكن من حيث أننا حتى في ذلك الحين لم نكن نخلو من أن تفكر في الأمور

(١) « المبهم » يقابل « المتميز » ولا يقابل « الواضح » : فقد ندرك بوضوح فكرياً مبهماً .

التي كانت تعرض لنا ونحكم عليها أحكاماً يشوبها التهور ،
 فقد ملأنا ذاكرتنا بأوهام وأحكام مبتسرة كثيرة ربما لم
 نحاول أبداً أن نتخلص منها ، وإن يكن من المستيقن جداً
 أننا لا نستطيع أن نمحصها بغير العقل تمحيصاً دقيقاً . ولكن
 لكي يتيسر لنا الآن أن نتخلص منها دون عناء كبير ، سأعدد
 هنا جميع المعاني البسيطة التي تتألف منها خواطرننا ، وسأميز
 بين كل ما هو واضح في كل واحد منها وما هو غامض أو ما
 يمكن أن نخطئ فيه .

٤٨ - في أن كل موضوعات معرفتنا تنظر إليها إما على
 أنها أشياء أو حقائق : إحصاء الأشياء .

أميز في كل ما تتناوله معرفتنا ضريين : الأول يحتوى
 على جميع الأشياء التي لها وجود ما ، والثاني يحتوى على
 جميع الحقائق التي ليست شيئاً خارج فكرنا . أما الضرب
 الأول فيتناول المعاني العامة التي تنطبق على جميع أنواع

الاشياء كالمعاني التي لدينا عن الجوهر ، والمدة والترتيب ،
والعدد ، وربما أيضاً بعض معاني أخرى . ثم لدينا أيضاً
معانٍ أخص تصلح للتمييز بينها . والتمييز الأكبر الذي
ألاحظه بين جميع الأشياء المخلوقة هو أن بعضها عقلية ، أى
جواهر عاقلة ، أو خواص لهذه الجواهر ؛ والآخرى
جسمانية أى هى أجسام أو خواص للجسم . ولذلك فالذهن
والإرادة وجميع أنحاء المعرفة والإرادة هى من شأن
الجوهر المفكر؛ والعظم أو الامتداد طولاً وعرضاً وعمقاً ،
والشكل والحركة ووضع الأجزاء وما لها من استعداد
للاقسام وغير هذه الخواص متعلقة بالجسم . وفضلاً عن
ذلك هنالك أشياء نبلوها فى أنفسنا ولا يمكن أن تنسب إلى
النفس وحدها ولا إلى الجسم وحده بل إلى الاتحاد الوثيق
بينهما على نحو ما سأشرحه بعد قليل: ومن قبيل هذه الأشياء
شبهة الشرب والاكل الخ ، وكذلك انفعالات النفس
وخواصها التي لا تعتمد على الفكر وحده ، مثل الانفعال

عند الغضب والابتهاج والحزن والحب الخ، وكذلك المشاعر كالآلم والدغدغة والضوء والألوان والأصوات والروائح والطعوم والحرارة والصلابة وجميع الصفات التي لا تقع تحت حاسة اللمس .

٤٩ - في أن الحقائق لا يمكن تعدادها ، وأنه
لا حاجة إلى ذلك .

لقد أحصيت كل ما نعرفه من قبيل الأشياء . وقد بقي على أن أتحدث عما نعرفه من قبيل الحقائق : فثلاً حين نرى أنه لا يمكن إيجاد شيء من العدم لا نعتقد أن هذه القضية شيء له وجود في الخارج أو خاصية لشيء ، ولكننا نأخذها حقيقة أبدية قائمة في فكرنا ، ونسميها معنى شائعاً بين الناس أو مبدأ بديهي . وإذا قلنا إن من المحال أن يكون الشيء ولا يكون في وقت واحد ، وأن ما كان لا يمكن ألا يكون قد كان ، وأن من يفكر لا يمكن أن يخلو من الوجود حين يفكر ،

وقضايها أخرى كثيرة من هذا القبيل ، كانت هذه حقائق فحسب وليست أشياء موجودة خارج فكرنا . وقد بلغت هذه الحقائق حداً جعل من العسير تعدادها ؛ ولكن هذا التعداد ليس بضروري ، لأننا لا نخلو من أن نعرفها حين تعرض الفرصة للتفكير فيها وحين لا يكون لدينا من الأوهام ما يعنى أبصارنا عنها ^(١) .

٥٠ - في أن هذه الحقائق جميعاً يمكن أن تدرك بوضوح ولكن إدراكها ليس ميسوراً لجميع الناس بسبب ما يغشى عقولهم من أوهام شائعة وأحكام مبتسرة . .

أما الحقائق التي تسمى معاني شائعة فن المستيقن أنها

(١) تتجلى هنا إحدى سمات « الجوانية » في الفلسفة الديكارتية : لا يريد ديكارت أن يحمي الحقائق ، لأن كل إنسان يستطيع استكشافها بنفسه مادام متنبهاً واعياً منهجياً ، ولأن خصوصية الحقائق لا تكون في حفظها وتجميعها ، بل في معالمتها والانفعال بها ؛ وكل فكرة « جاهزة » منقولة فهي هامة للحياة فيها .

يمكن معرفتها لدى الكثيرين بغاية الوضوح المتميز ، لأنها إن لم تكن كذلك لما استحققت أن تسمى بهذا الاسم؛ ولكن من الحق أيضاً أن منها ما تستحق هذا الاسم في نظر بعض الأشخاص، ولا تستحقه في نظر البعض الآخر ، لأنها ليست لديهم بديهية بداهة كافية . وليس معنى هذا أنى أعتقد أن ملكة المعرفة الموجودة عند بعض الناس هي أبعد مدى مما هي عليه عند جميعهم . ولكنى أريد أن أقول بأن هنالك أشخاصاً قد طبعوا في معتقداتهم منذ زمن طويل آراء مخالفة لبعض هذه الحقائق ، فكانت مانعاً لهم من أن يدركوها وإن تكن جليلة جداً لدى من لم يشغلوا أنفسهم على ذلك النحو .^(١)

(١) ويقول ديكارت في بداية «المقال عن المنهج»: «العقل هو أحسن الأشياء توزيعاً بين الناس بالتساوى ، إذ يستقد كل فرد أنه أوتي منه الكفاية ، حتى الذين لا يسهل عليهم أن يقتنوا بمحظهم من شيء غيره ، ليس من عادتهم الرغبة في الزيادة لما لديهم منه . وليس يراجع أن يخطئ الجميع في ذلك ، بل الراجع أن يعمد هذا بأن قوة الإصابة في الحكم وتمييز الحق من الباطل ، وهي في الحقيقة التي تسمى بالعقل أو النطق تتساوى بين كل الناس بالقطر . وكذلك يعمد بأن اختلاف آرائنا لا ينشأ من أن البعض

٥١ - في ماهية الجوهر ، وفي أنه اسم لا يمكن نسبته إلى الله وإلى المخلوقات بمعنى واحد .

أما الأشياء التي نرى لها شيئاً من الوجود فنحتاج إلى بحثها هنا واحداً بعد الآخر ، لكي نميز ما هو غامض بما هو بديهي في الفكرة التي لدينا عن كل منها . إننا حين نتصور الجوهر إنما نتصوره موجوداً غير مفقود إلا إلى ذاته في وجوده . وقد يكون في تفسير قولنا : « غير مفقود » إلا إلى ذاته ، بعض الغموض ؛ لأن الأصح أن يقال إنه لا أحد سوى الله يكون هذا شأنه ، وما من شيء مخلوق يستطيع أن يوجد لحظة واحدة إلا وقدرة الله تسنده وتحفظه^(١) . ولذلك صح للمدرسين أن يقولوا إن لفظ

== أعقل من البعض الآخر ولأما ينشأ من أننا نوجه أفكارنا في طرق مختلفة ، ولا ينظر كل منا في نفس ما ينظر فيه الآخر : « المقالة عن المنهج » ترجمة الأستاذ محمود الحصري ص ٣ - ٤

(١) أنظر المادة ٢١ من هذا الكتاب .

« الجواهر » ، لا يدل على معنى واحد بالقياس إلى الله وإلى المخلوقات ، أى أن اللفظ ليس له معنى يمكن تصوّره تصوراً متميزاً ويكون دالاً عليه وعليها دلالة واحدة . ولكن من حيث أن بعض الأشياء المخلوقة لا يمكن بطبيعتها أن توجد إلا بواسطة البعض الآخر ، فإننا نميزها من الأشياء التي لا تحتاج إلا إلى عون عادي من الله ^(١) ، فنسمى هذه « جواهر » ونسمى تلك « صفات » أو « خواص » لهذه الجواهر .

٥٢ — في أن لفظ الجواهر يمكن نسبته إلى النفس وإلى الجسم بمعنى واحد ، وكيف يُعرّف الجواهر نفسه .

والفكرة التي تكون لدينا عن الجواهر المخلوق تنطبق على الجواهر اللامادية انطباقاً على الجواهر المادية أو الجسمانية

(١) هو القل الذي به يحفظ الله العالم وفقاً لقوانينه وسنته ؛ بخلاف القل الخارج للعادة كالمحركات لأن فيه خروجاً على سنن الطبيعة .

لأنه لا يلزمنا لكي نفهم أنها جواهر إلا أن ندرك أنها يمكن أن توجد دون اعتماد على أي شيء مخلوق . ولكن حين نكون بسبيل أن نعرف هل أحد هذه الجواهر موجود حقاً ، أعني هل هو موجود الآن في العالم ، لا يكفي لإدراكه أن يكون شيئاً غير معتمد على غيره ، لأن الوجود المتقوم بذاته لا تنكشف معرفته لنا ، بل إن من الميسور لنا أن نهتدي إلى الجوهر ذاته من أي صفة من صفاته نستطيع أن نلاحظها فيه . وما من صفة منها إلا وتكون كافية لتحقيق الإدراك ، إذ أن من المعاني الشائعة لدى الناس جميعاً أن العدم لا يمكن أن تكون له محمولات ولا خواص أو صفات . ولذلك نكون محقين إذا أدركنا صفة من الصفات قائمة ، فاستنتجنا أنها صفة لجوهر ما وأن هذا الجوهر موجود .

٥٣ - في أن كل جوهر له صفة أولى ، وأن صفة

النفس هي الفكر ، كما أن الامتداد صفة الجسم .

ولكن مع أن كل صفة تكني لتعريفنا بالجواهر إلا أن
 في كل جوهر صفة تقوم طبيعته وماهيته وتعتمد عليها جميع
 الصفات الأخرى؛ وأعني بذلك أن الامتداد في الطول
 والعرض والعمق هو المقوم لطبيعة الجواهر الجسماني، وأن
 الفكر هو المقوم لطبيعة الجواهر الذي يفكر؛ لأن كل
 ما يستطاع نسبته إلى الجسم يفترض وجود الامتداد من قبل،
 ولا يعدو أن يكون اعتماداً على ماهو ممتد^(١) وكذلك
 جميع الخواص التي نجدها في الشيء الذي يفكر ليست
 إلا أنحاء مختلفة من الفكر. وعلى ذلك فنحن مثلاً لا نستطيع
 أن نتصور شكلاً ما لم يكن في شيء ممتد، ولا حركة إلا في
 فضاء هو ممتد؛ وكذلك الخيال والشعور والإرادة تعتمد
 على الشيء المفكر بحيث لا نستطيع أن نتصورها بدونه.
 ولكننا بالعكس نستطيع أن نتصور الامتداد دون شكل أو
 دون حركة، ونتصور الشيء الذي يفكر دون خيال أو شعور.

(١) قارن هذا بما قاله ديكارت في التأمل الثاني في المثل المشهور عن

قطعة الشمع (« التأملات » ترجمتها العربية، الطبعة الثانية ص ٧٧ — ٧٩)

٥٤ - كيف نستطيع الحصول على أفكار متميزة
عن الجوهر المفكر، وعن الجوهر الجسماني، وعن الله .

في استطاعتنا إذن أن نحصل على معنيين أو فكرتين
واختيتين ومتميزتين، إحداهما فكرة جوهر مخلوق يفكر،
والأخرى فكرة جوهر ممتد، على شرط أن نحرص كل
الحرص على أن نفصل بين جميع صفات الفكر وبين صفات
الامتداد، فنستطيع أن نحصل أيضاً على فكرة واضحة
متميزة عن جوهر غير مخلوق يفكر ومستقل عما عداه،
أعني عن الله، على شرط أن لا ننظر أن هذه الفكرة تمثل
لنا كل ما هو فيه^(١)، وأن لا نخلط شيئاً بوجه من أوهام أذهاننا
بل أن ننتبه إلى ما هو مفهوم حقاً في المعنى المتميز الذي
نعرف أنه يخص طبيعة موجود كامل كلاً مطلقاً : لأنه
مامن واحد يستطيع أن ينكر أن هذه الفكرة عن الله موجودة
فيها، إذالم يرد أن يعتقد بلا مسوغ أن الذهن الإنساني
لا يستطيع الحصول على أي معرفة لله .

(١) لدينا عن الله فكرة واضحة ومتميزة، ولكنها ليست فكرة تامة

٥٥ - كيف نستطيع أيضاً أن نحصل على أفكار متميزة عن المدة والترتيب والعدد .

ويمكن أن يكون لدينا تصورات متميزة جداً عن المدة والترتيب والعدد إذا كنا لا نخلط في فكرتنا عنها ما هو خاص بفكرة الجوهر، ونقتصر على أن نرى أن مدة كل شيء إنما هي حال أو نحو من الانحاء ننظر منه إلى ذلك الشيء من حيث أنه مستمر في الوجود؛ وكذلك الترتيب والعدد لا يختلفان في الواقع عن الأشياء المرتبة والمعدودة وإنما هما وجوه مختلفة لا اعتبارنا هذه الأشياء .

٥٦ - ما هي الكيفيات والصفات والوجوه والأحوال .

حين أتحدث هنا عن الوجوه أو الأحوال ، لا أعني شيئاً سوى ما سميته في موضع آخر بالصفات أو الكيفيات . ولكنني حين أجعل في الاعتبار أن الجوهر متأثر ومتغير بها

أستعمل لفظ «الأحوال» أو «الوجوه» . وحين يكون هذا التأثير أو التغير داعياً إلى تسمية الجوهر جوهرأ ، أطلق اسم الكيفيات على الوجوه المختلفة التي تجعله خليقاً بهذا الاسم . وأخيراً حين أرى بوجه عام أن هذه الأحوال أو الكيفيات قائمة في الجوهر ، دون أن أنظر إليها إلا باعتبارها متعلقات لذلك الجوهر ، حينئذ نسميها صفات . ومن حيث أنه لا ينبغي أن أتصور في الله أى اختلاف أو تغير فإني لا أقول بأن فيه أحوالاً أو كيفيات بل فيه صفات وحتى في الأشياء المخلوقة أطلق لفظ الصفات للأحوال أو الكيفيات على ما يكون فيها دائماً على نحو بعينه ، مثل الوجود والمدة في الشيء الموجود والذي يبقى في الزمان .

٥٧ - في أن بعض الصفات موجودة في الأشياء التي توصف بها ، وفي أن بعضها موجودة في الفكر فقط .

وهذه الكيفيات أو الصفات منها ما هي موجودة في

الأشياء ذاتها ومنها مالا وجوده إلا في فكرنا: فمثلاً الزمان الذى نميزه عن المدة بالمعنى العام — ذلك الزمان الذى نقول عنه إنه عدد الحركة — ليس إلا نحواً من الأنحاء التى تتعقل المدة عليها ، لأننا لا نتصور أن مدة الأشياء المتحركة هى شىء آخر غير مدة الأشياء غير المتحركة ، وذلك واضح من أنه إذا تحرك جسمان ساعةً من الزمان وتحرك أحدهما حركة سريعة والآخر حركة بطيئة فإننا لا نحسب فى أحدهما زماناً أكثر مما فى الآخر وإن كنا نفترض فى أحد الجسمين حركة أكثر مما فى الآخر . ولكن لكى نفهم مدة جميع الأشياء بمقياس واحد ، نستعمل عادةً مدةً بعض الحركات المطردة التى هى الأيام والأعوام ، ونسميها بالزمان ، بعد أن نكون قد قارناها بعضها ببعض ، وإن يكن ما نسميه زماناً ليس فى الواقع شيئاً ، خارج المدة الحقيقية للأشياء ، سوى وجه من وجوه الفكر .

٥٨ - في أن الأعداد «الكليات»، إنما وجودها
في فكرنا .

وكذلك العدد الذي ننظر فيه بوجه عام ، دون تفكير
في أى شيء آخر مخلوق ، ليس له وجود خارج فكرنا ،
كما لا وجود في الخارج لجميع تلك الأفكار العامة الأخرى
التي يسميها «المدرسيون» باسم الأمور الكلية أو «الكليات»^(١)

٥٩ ما هي الكليات ؟

الكليات هي الأفكار التي تقوم في أذهاننا حين نستعمل
فكرة واحدة نعقل بها أشياء كثيرةً جزئيةً بينها علاقة
معينة . وحين نحيط بجميع الأشياء التي تمثلها لنا هذه الفكرة

(١) الكليات هي الأفكار أو المعاني العامة التي تصدق على الأنواع
والأفراد الكثيرة . وقد اختلف النزاع في القرون الوسطى بين العلماء حول
هذه الكليات ، هل هي موجودة « في الأعيان » ؟ أم أن وجودها
في الأذهان فقط ؟ .

تحت اسم واحد، يكون هذا الاسم كلياً كذلك؛ فمثلاً حين نرى حجرتين، ونلاحظ فقط أن هنالك حجرتين دون تفكير منا في طبيعتهما، حينئذ نكون في أنفسنا فكرة عدد معين نسميه عدد الاثنين. فإذا رأينا بعد ذلك عضفورتين أو شجرتين، ولاحظنا - دون تفكير في طبيعتهما - أن هنالك اثنتين، عدنا إلى نفس الفكرة التي ذكرناها من قبل وجعلناها كلية. وكذلك تعطى هذا العدد نفس الاسم الكلي وهو العدد اثنين. وكذلك حين نلاحظ شيئاً ذا ثلاثة أضلاع نكون قد تمثلنا فكرة معينة نسميها فكرة المثلث ونستخدمها بعد ذلك على العموم لجميع الأشكال التي ليس لها إلا ثلاثة أضلاع. ولكننا حين نلاحظ بوجه أخص أن الأشكال ذات الأضلاع الثلاثة منها ما هو قائم الزاوية ومنها ما ليس كذلك، نكون في أنفسنا فكرة كلية عن المثلث القائم الزاوية؛ فإذا ارتبطت بالفكرة السابقة التي هي أعم وأشمل أمكن أن تسمى «نوعاً»، وتكون الزاوية القائمة هي «الفصل» الكلي الذي يميز المثلثات القائمة الزوايا

من غيرها من المثلثات الأخرى . ثم إذا لاحظنا أن المربع المنشأ على وتر المثلث القائم الزاوية يساوى مجموع المربعين المنشأين على الضلعين الآخرين وأن هذه الخاصية إنما تلائم هذا النوع من المثلثات ، استطعنا أن نسميها الخاصة الكلية للمثلثات القائمة الزوايا . وأخيراً إذا فرضنا أن هذه المثلثات القائمة الزاوية منها ما يتحرك ومنها ما لا يتحرك اعتبرنا ذلك عرضاً ، كلياً في هذه المثلثات . وهكذا جرت العادة بأن تقسم الكليات خمسة أقسام : الجنس ، والنوع ، والفصل ، والخاصة ، والعرض ^(١) .

٦٠ - في التمييز الواقعي .

أما العدد الذي نلاحظه في الأشياء ذاتها فيأتى من التمييز الواقع بينها . غير أن التمييز على ثلاثة ضروب : الأول

(١) ذكر ديكارت هنا مصطلحات الفلاسفة « المدرسية » ولكنه

لما يستعملها في فلسفته .

التمييز الواقعي ، والثاني التمييز من حيث الحال ، والثالث التمييز العقلي ، أي الذي يكون من عمل الذهن .

والتمييز الواقعي يوجد في الحقيقة بين جوهرين أو أكثر لأننا نستطيع أن نستنتج تميز جوهرين أحدهما عن الآخر تميزاً فعلياً إذا استطعنا أن نتصور أحدهما في وضوح وتميز دون أن نفكر في الآخر : لأننا مستوثقون بمقتضى ما نعرفه عن الله من أنه قادر على أن يحقق كل ما لدينا عنه فكرة واضحة ومتميزة . لذلك نستطيع أن نستخلص من أن لدينا الآن مثلاً فكرة جوهر ممتد أو جسماني ، وإن كنا لانعرف بعدُ على وجه اليقين إذا كان شيء كهذا موجوداً الآن في العالم ، غير أنه ما دامت لدينا فكرة عنه ، فإننا نستطيع أن نستخلص أن من الممكن وجوده ، وأنه متى كان موجوداً فإن جزءاً معيناً منه نستطيع أن نمحده بالفكر يجب أن يكون متميزاً بالفعل عن أجزائه . وكذلك لأن كل واحد منا يدرك في ذاته أنه يفكر ، وأنه يستطيع وهو يفكر أن يبعد عن

ذاته أو عن نفسه كل جوهر مفكر أو ممتد ، نستطيع أن نستخلص أيضاً أن كل واحد منا إذا نظر إليه من هذه الجهة كان متميزاً تمييزاً واقعياً من كل جوهر آخر مفكر ، ومن كل جوهر جسماني . ومع أننا نفترض أن الله قد جمع بين جسم ونفس جمعاً يستحيل معه أن يتحدا اتحاداً أو ثقباً لجعل من ذلك كلاً مؤلفاً ، فالجوهران يظلان متميزين تمييزاً حقيقياً على الرغم من هذا الاتحاد ، لأنه مهما جعل بينهما من وشائج لم يكن في وسعه أن يخلى ذاته عما يملك من قوة الفصل بينهما أو حفظ أحدهما بمعزل عن الآخر . والأشياء التي يقدر الله على الفصل بينها أو حفظها منفصلة هي متميزة في الواقع .

٦١ - في التمييز من حيث الحال .

التمييز من حيث الحال على ضربين : أحدهما بين الحال التي سميناها وجهاً والجوهر الذي تعتمد الحال عليه وتجعله متنوعاً ؛ والثاني بين وجهين مختلفين لجوهر واحد . والاول يمكن ملاحظته من حيث أننا نستطيع أن ندرك الجوهر

إدراكاً واضحاً بدون الوجه الذى يختلف عنه على ذلك النحو . ولكن بالعكس لا نستطيع أن نحصل على فكرة متميزة عن وجه بعينه دون أن نفكر فى جوهر بعينه ؛ فمثلاً هنالك تمييز من حيث الحال بين الشكل أو الحركة وبين الجوهر الجسمانى الذى يعتمد كلاهما عليه ؛ وكذلك يوجد تمييز فى الحال بين التأكيد أو التذكر وبين الشيء الذى يفكر . أما النوع الآخر من التمييز القائم بين وجهين مختلفين لجوهر واحد ، فيلاحظ من أننا نستطيع أن نعرف أحد هذين الوجهين بدون الآخر ، كالشكل بدون الحركة والحركة بدون الشكل ؛ ولكننا لا نستطيع أن نفكر بتمييز لا فى أحدهما ولا فى الآخر إلا ونعرف أنهما يعتمدان جميعاً على جوهر واحد ؛ فمثلاً إذا تحرك حجر وكان مربعاً ، نستطيع أن نعرف شكله المربع دون أن نعرف أنه تحرك ؛ وبالعكس نستطيع أن نعرف أنه متحرك دون أن نعرف إذا كان مربعاً ؛ ولكننا لا نستطيع أن نحصل على معرفة متميزة عن هذه الحركة وعن هذا الشكل إذا لم نعرف أنهما جميعاً فى شيء واحد ، أعنى فى جوهر ذلك الحجر . أما التمييز الذى يختلف فيه وجه من وجوه

الجوهر عن جوهر آخر أو عن وجه من وجوه جوهر آخر، كما تكون حركة جسم مختلفة عن جسم آخر أو عن شيء يفكر، أو كما تكون الحركة مختلفة عن الشك فيبدو لي أن الأخرى أن نسميه تمييزاً واقعياً من أن نسميه تمييزاً من حيث الحال.

٦٢ - في التمييز المنطقي (التمييز بالفكر).

التمييز بالفكر عبارة عن أننا نميز أحياناً الجوهر من صفة من صفاته بدونها لا يكون من الممكن أن يكون لنا به معرفة متميزة، أو أن نحاول الفصل بين صفتين من صفات جوهر واحد، حين نفكر في أحدهما دون أن نفكر في الآخر. وهذا الفصل بئس بسبب أننا لا نستطيع الحصول على فكرة واضحة متميزة عن ذلك الجوهر إذا جردناه من تلك الصفة، أو بسبب أننا لا نستطيع الحصول على فكرة واضحة متميزة عن صفة أو أكثر من تلك الصفات إذا فصلناها عن الصفات الأخرى. فثلاً من حيث أنه لا يوجد جوهر

ينقطع عن الدوام دون أن ينقطع عن الوجود ، فالدوام لا يتميز عن الجوهر إلا بالفكر ؛ وعلى العموم جميع الصفات التي تجعلنا حاصلين على أفكار مختلفة عن شيء واحد ، مثل امتداد الجسم وخاصيته في أن يكون منقسماً إلى أجزاء كثيرة ، لا تختلف عن الجسم الذي نتخذه موضوعاً ولا تختلف إحداها عن الأخرى إلا بسبب أننا نفكر أحياناً في إحداها دون أن نفكر في الأخرى على صورة مبهمه . وإني لأذكر أني قد خلطت بين التمييز من حيث الفكر وبين التمييز من حيث الحال ، في آخر ردودي على الاعتراضات الأولى التي أوردت على « تأملات » ميتافيزيقاي . ولكن ذلك لا يتنافى مع ما أكتبه هنا ، لأنني لم أكن أقصد هناك أن أخوض في ذلك الموضوع فاكثفت بالتفرقة بينهما وبين التمييز الواقعي .

٦٣ - كيف نحصل على أفكار متميزة عن الامتداد وعن الفكر ، من حيث أن أحدهما هو طبيعة الجسم وأن الثاني هو طبيعة النفس .

نستطيع كذلك أن نعتبر أن الفكر والامتداد هما الشئان الأساسيان اللذان يقومان طبيعة الجوهر العاقل والجوهر الجسماني. ولذلك لا ينبغي أن نتصورهما إلا باعتبار أنهما الجوهر نفسه الذي يفكر والذي هو، تمد، أي أنهما هما النفس والجسم، لأننا نعرفهما على هذا النحو معرفة متميزة جداً، بل إن معرفة جوهر يفكر أو جوهر متمد أسهل من معرفة الجوهر فقط بمعزل عن أنه مفكر أو متمد، لأن من الصعب أن نفصل معنى الجوهر لدينا عن معنى الفكر أو معنى الإمتداد؛ إذ أنهما لا يفترقان عن الجوهر إلا من جهة أننا قد نعتبر الفكر أو الامتداد دون أن نفكر في الشيء نفسه الذي يفكر أو الذي هو متمد. وليس تصورنا أكثر تميزاً لأنه يتضمن أشياء قليلة، بل لأننا نقبين ما يتضمنه، ولأننا نحرص على أن لا نخلط بينه وبين معان أخرى قد تحمله أشد غموضاً.

٦٤ - كيف نستطيع أيضاً أن نتصور
الفكر والامتداد تصوراً متميزاً على أنهما حالان
أو صفتان لذينك الجوهرين.

نستطيع أيضاً أن نعثر الفكر والامتداد حالين أو وجهين
مختلفين قائمين في الجوهر، أعني أننا متى اعتبرنا أن الذهن
الواحد يمكن أن يكون له أفكار مختلفة وأن الجسم الواحد
يمكن دون أن يتغير حجمه أن يمتد على أنحاء عديدة، تارة يكون
أكثر طولاً وأقل عرضاً وتارة أخرى يكون أكثر عرضاً
وأقل طولاً، وأتينا لا نميز الفكر والامتداد عما هو مفكر
وما هو ممتد إلا من حيث أنهما عرضان تابعان لجوهرين،
فإننا نعرفهما بوضوح وتميز يعادل معرفتنا بالجوهرين، مادامنا
لا نعتبرهما جوهرين متقومين بذاتهما، بل أن كلا منهما حال
من أحوال الجوهر أو وجه من وجوهه. ذلك أننا متى اعتبرناهما
خاصتين للجوهرين اللذين عليهما اعتمادهما تيسر لنا أن
نميزهما من الجوهرين، وأن نأخذهما على ما هما عليه في

الحقيقة : في حين أننا إذا أردنا أن نعتبرهما بدون الجوهر
فربما كان ذلك سبباً في أن نأخذهما على أنها شيئان متقومان
بذاتهما ، وترتب على ذلك أن نخلط بين الفكرة التي ينبغى
أن تكون لدينا عن الجوهر وبين الفكرة التي ينبغى أن
تكون لدينا عن خواصه وأحواله .

٦٥- كيف تتصور أيضاً خواص الفكر
والامتداد أو صفاتها المختلفة .

على هذا النحو نستطيع أن ندرك بغاية الوضوح أنحاء
كثيرة مختلفة للفكر ، كالفهم والإرادة والتخيل وما إلى ذلك
وندرك أنحاء كثيرة مختلفة للامتداد أو ما يتعلق بالامتداد
كالأشكال جميعها بوجه عام ، ووضع الأجزاء وحركاتها ،
على شرط أن ننظر إليها فقط على أنها أحوال قائمة في الجوهر
هي تابعة له ، وكالحركة من حيث هي ، بشرط أن تقتصر على
النظر في الحركة من مكان إلى مكان دون أن نبحث عن القوة

التي تحدثها، وهي القوة التي سأحاول مع ذلك أن أبينها في موضعها.

٦٦ - كيف أن أحاسيسنا وانفعالاتنا وشهواتنا يمكن معرفتها بوضوح مع أننا كثيراً ما نخطئ في أحكامنا عليها

لم يبق إلا أحاسيسنا وانفعالاتنا وشهواتنا، ونستطيع أن نعرفها أيضاً معرفة واضحة متميزة، إذا ما حرصنا على أن لا ندخل في الأحكام التي نطلقها عليها إلا ما يتيح لنا وضوح إدراكنا أن نعرفه معرفة محددة وما تعدنا أذهاننا لأن نكون على ثقة منه. ولكن في مراعاة ذلك مشقة كبيرة وعلى الأخص فيما يتعلق بالأحاسيس؛ ومرجع ذلك إلى أننا منذ بداية حياتنا قد أدخلنا في اعتقادنا أن جميع الأشياء التي كنا نحسها موجودة خارج فكرنا وأنها مشابهة تمام المشابهة لما كان لدينا عنها من أحاسيس وأفكار. فإذا رأينا مثلاً لوناً معيناً خلطنا أننا رأينا شيئاً له وجود خارج أذهاننا وظنناه

شبيهاً بالفكرة التي كانت في أذهاننا عنه . وعلى هذا النحو كانت تجري أحكامنا على الأشياء في مواطن كثيرة . وكان يبدو لنا أننا نرى ذلك بغاية الوضوح والتمييز بسبب أننا قد تعودنا إطلاق الأحكام على هذا النحو تعوداً طويلاً ؛ فلا عجب بعد ذلك أن نجد من الناس من يظل متشبهاً بهذه الأوهام تشبهاً لا يخطر بباله معه أن يشك فيها .

٦٧ - في أننا كثيراً ما نخطئ إذ نحكم بأننا نحس
الأم في بعض أجزاء جسمنا .

ويقع هذا الوهم نفسه في سائر أحاسيسنا، حتى في إحساس الدغدة والآلم ، إذ أننا وإن لم نعتقد أن في الأعيان خارج أذهاننا أشياء مشابهة لما جعلتنا نحسه من دغدة أو ألم . إلا أننا لم نعتبر هذه الأحاسيس أفكاراً قد انحصرت وجودها في أذهاننا ، بل اعتقدنا كذلك أنها في أيدينا وفي أقدامنا وفي سائر أجزاء بدننا ، دون أن يكون هنالك سبب يحملنا على أن نعتقد أن الألم الذي نحسه في القدم مثلاً هو شيء موجود

خارج فكرنا ومكانه في قدمنا ، ولأن الضوء الذى نظن أننا نراه فى الشمس هو موجود فى الشمس كما هو موجود فىنا . وإذا كان من الناس من لا يزالون مقتنعين بهذا الرأى الخاطىء . فما ذلك إلا لشدة تشبههم بما أطلقوا من أحكام على الأشياء فى مستقبل حياتهم ، فلم يستطيعوا أن يتخلوا عنها إلى أحكام آمن منها ، كما سيتضح لنا عما يلى .

٦٨ - فى ضرورة وجوب التمييز فى هذه الاشياء بين ما يمكن أن نخطئ فيه وبين ما نعرفه فى وضوح .

ولكن لكى يتيسر لنا أن نميز فى أحاسيسنا بين ما هو واضح وما هو غامض نستطيع أن نلاحظ أولاً أن فى إمكاننا أن نعرف الألم واللون والأحاسيس الأخرى معرفة واضحة متميزة إذا ما التزمنا اعتبارها أفكاراً حسية ؛ ولكن إذا أردنا أن نحكم بأن اللون أو الألم شيان قائمان خارج فكرنا لم نستطع أن نتصور أى شيء يكون هذا اللون أو هذا الألم .

فلو أن قائلًا قال إنه يرى لوناً في جسم أو أنه يحس ألماً في عضو من أعضاء بدنه ، فكأنه قال إنه رأى أو أحس شيئاً ولكنه يجهل طبيعته جهلاً تاماً ، أو إنه لم يعرف ما رأى أو ما أحس . فمع أن الشخص الذى لم ينظر فى أفكاره نظر الفاحص قد يوهم نفسه بأنه على إلمام بها ، مادام يفترض أن اللون الذى يظن أنه يراه فى شيء من الأشياء يشابه الإحساس الذى يحسه فى نفسه ، إلا أنه إذا ما تدبر ما يمثله له اللون أو الألم من حيث أنهما موجودان فى جسم ملون أو فى موضع مجروح ، وجد أنه ليس له معرفة به على الإطلاق .

٦٩ - فى أن معرفتنا للأعظام والأشكال وما إليها مختلفة عن معرفتنا للألوان والألآم وغيرها .

إذا ما اعتبرنا العظم فى الجسم الذى نشاهده أو الشكل أو الحركة (الحركة المكانية على الأقل ، لأن الفلاسفة حين تخيلوا أنواعاً أخرى من الحركة دلوا على أنهم لا يعرفون

طبيعتها الحقيقية (١) أو وضع الأجزاء أو الدوام أو العدد والخواص الأخرى التي ندركها بوضوح في جميع الأجسام كما يننا من قبل ، اتضح أننا نعرفها على نحو يختلف كل الاختلاف عن النحو الذي نعرف عليه ماهو اللون في الجسم نفسه أو الألم أو الرائحة أو الطعم أو أى من الخواص التي قلت بوجود نسبتها إلى الخواص . فمع أن تأكدنا من وجود الجسم حين نرى شكله ليس أقل من تأكدنا من وجوده حين نرى لونه ، إلا أن معرفتنا للخاصية الشكل فيه معرفة أكثر وضوحاً من معرفتنا للخاصية التي بها يبدو لنا ملونا (٢) .

(١) جبل أرسطو الحركة على أنواع : أ - حركة هي انتقال من العدم إلى الوجود (السكون) : ب - حركة هي انتقال من الوجود إلى العدم (الفساد) . ج - حركة هي انتقال من الوجود إلى الوجود (التغير) د - وحركة هي انتقال من مكان إلى مكان (النقل) . أما ديكرت فلا يسلم الا بالحركة المكانية أو حركة النقل ، لأنها في نظره هي الحركة بمعناها الدقيق .

(٢) فكرتتا عن الشكل فكرة واضحة ومتبيرة ، في حين أن فكرتتا عن اللون فكرة غامضة ومبهمة : فاللون ليس في الأجسام على ما يبدو لنا =

٧٠ - في أننا نستطيع أن نحكم بوجهين
على الأشياء المحسوسة ، بأحدهما نقع في الخطأ
وبالآخر نتجنبه .

واضح إذن أننا إذا قلنا لشخص إننا ندرك ألواناً في
الاجسام فكأننا قلنا له إننا ندرك في هذه الاجسام شيئاً
نجهل طبيعته ، ولكنه يحدث فينا إحساساً واضحاً جلياً
يسمى بإحساس الألوان . ولكن هنالك اختلافاً كبيراً في
أحكامنا : لأننا مادمننا نكتفي بالحكم بأن هناك شيئاً لا ندري
ما هو في الاجسام (أى في الأشياء كما هي) يحدث فينا هذه
الافكار المبهمة التي تسمى إحاسيس فإننا نباعد بين أنفسنا
وبين مواطن الخطأ ونجعلها بئام من المزالق التي قد توقعنا

وإنما هو مجموعة من الحركات الصغيرة التي لا ترى بالعين المجردة ، فهي
حركات لتصورها ولا تتمثلها - وديكارت يفرق بين الصفات الأولى
(الامتداد والشكل والحركة) وهي صفات موجودة في الأشياء ذاتها وبين
الصفات الثانية ، وهي معتمدة على الأشياء وعلى الذات المدركة في آن واحد

في الضلال، من حيث أننا لا نتعجل في الحكم على شيء.
 لا نأنس في أنفسنا أننا نعرفه معرفة تامة . ولكن حين
 نظن أننا نرى لوناً معيناً في جسم ما ، وإن كنا غير عارفين
 حق المعرفة بما نسميه بهذا الاسم ، وكنا عاجزين عن تصور
 أى مشابهة بين اللون الذى نفترض وجوده فى الأشياء
 وبين اللون الذى هو فى فكرنا ، إلا أننا كنا لا نلتفت
 إلى هذا الأمر وكنا نلاحظ فى تلك الأجسام عينها
 خواص عديدة ، كالجسم والشكل والعدد وما إليه ، هى
 موجودة فيها على نحو ما تتيح لنا حواسنا أو بالأحرى
 أذهانتنا أن ندركها ، فمن الميسور أن نتوهم أن ما يسمى باللون
 فى جسم ما ، هو شيء موجود فى ذلك الجسم ومشابه تمام
 المشابهة للون الذى هو فى فكرنا ، ونظن بعد ذلك أن لدينا
 إدراكاً واضحاً لأمر لم ندرك طبيعته على الإطلاق .

٧١ - فى أن العلة الأولى الكبرى لأخطائنا

هى الأحكام المبسرة التى اتخذناها فى مستقبل عمرنا .

نستطيع أن نلاحظ هنا علة أخطائنا : فى مستقبل عمرنا

كانت النفس مرتبطة بالجسم ارتباطاً يجعلها لا تهتم بشيء إلا ما يثير فيها انطباعات حسية ، لأنها لم تكن تفكر بعد فيما إذا كانت تلك الانطباعات حادثة من أشياء موجودة في الخارج ، بل كانت تحس الألم عندما يتأذى الجسم منه أو اللذة عندما يقع لها شيء نافع للجسم أو عندما يتأثر الجسم تأثراً رقيقاً بحيث لا يصيبه منفعة أو مضرة ، وتشعر النفس بالأحاسيس التي نسميها طعوماً وروائح وأصواتاً وحرارةً وبرودةً وضوءاً وألواناً وما شابهها، وهي في الحقيقة لا تمثل شيئاً موجوداً خارج النفس ، ولكنها تتنوع بحسب تنوع المواضع والأحوال التي يتأثر الجسم فيها ، فيصل تأثيره إلى موضع المخ الذي اتصلت به اتصالاً وثيقاً . وكذلك كانت النفس تدرك الأعظام والأشكال والحركات التي لم تكن تعرض لها على أنها أحاسيس بل على أنها أشياء أو خواص أشياء تبدو لنا موجودة أو على الأقل ممكنة الوجود خارج الذات ، وإن لم تكن قد التفتت بعد إلى هذا الفرق . ولكن حين يتقدم بنا العمر قليلاً ، وتدور آلة

البدن في كل اتجاه بما في قوة أعضائه من استعداد طبيعي للدوران ، يصادف أشياء نافعة ويتجنب أخرى مؤذية ، فإن النفس التي كانت شديدة الارتباط به تلاحظ أولاً حين تتأمل هذه الأشياء التي تصادفها أو التي تتجنبها أنها موجودة في الخارج ولا تقتصر على أن تنسب إليها الأعظام والأشكال والحركات وسائر الخواص التي تخص الجسم وحده والتي تتصورها إما على أنها أشياء أو لواحق لأشياء ، بل تنسب إليها كذلك الألوان والروائح وسائر ما شابهها من أفكار أدركتها في حينها . ولما كانت تغشاها غاشية الجسم ولا تنظر إلى الأشياء الأخرى إلا من حيث منفعتها له فقد تفاوت تقديرها لوجود الحقائق في الموضوعات تبعاً للتفاوت في قوة ما تحدثه فيها من انطباعات . ومن ثم اعتقدت بأن للحجر أو المعادن نصيباً من الجوهرية أو الجسمانية أوفر من نصيب الهواء أو الماء ، لأنها أحست في الحجر والمعادن زيادة في الصلابة والثقل . ولم تكن ترى في الهواء ما يزيد على العدم إذا لم يتحرك بالريح أو لم يبد لها حاراً أو بارداً . ولما كانت النجوم لا تجعلها تحس من

الضوء أكثر مما يكون من الشمعة المضئية ، فإنها لم تصور أن كل نجمة أكبر من الشعلة التي تبدو في طرف الشمعة المحترقة . ولما كانت النفس لم تدرك بعد أن الأرض يمكن أن تدور حول محورها وأن سطحها منحني كسطح الكرة فقد حكمت أول الأمر بأنها ثابتة وأن سطحها منبسط . وقد وصلنا من هذا الطريق إلى آلاف أخرى من الأحكام المتبسرة وجعلناها معتقدات لنا حتى حين أصبحنا قادرين على استعمال عقولنا . وبدلاً من أن نسلم بأن هذه الأحكام قد انعدت في أذهاننا حين كنا عاجزين عن الإصابة في الحكم ، وأنها تبعاً لذلك يمكن أن تكون أدنى إلى الزيف منها إلى الحق ، تلقيناها على أنها يقينية وكأننا عرفناها معرفة متميزة عن طريق حواسنا ، كما أننا بعدنا عن الشك فيها بعدنا عن الشك في المعاني الشائعة .

٧٢ - في أن العلة الثانية لأخطائنا هي أننا

لا نستطيع نسيان هذه الأحكام المتبسرة .

فإذا بلغنا أخيراً مرحلة نستعمل فيها عقولنا استعمالاً تاماً وحاولت نفوسنا ، بعد أن زال عنها خضوعها للبدن ، أن تحكم على الأشياء حكماً سديداً وأن تعرف حقائقها معتبرة في ذاتها ، فإننا على الرغم من ملاحظتنا أن الأحكام التي أطلقناها في طفولتنا مملوءة بالخطأ ، فإننا مع ذلك نجد بعض المشقة في التخلص منها تخلصاً تاماً ، ولكن بما لا يرب فيه أننا إذا لم نتخلص منها ولم نعدّها باطلة ومزعزعة ، فإننا نكون على الدوام في خطر الوقوع في أحكام فاسدة . وهذا صحيح إلى حد كبير : نجد مثلاً أننا لا نستطيع التخلص من تخيلنا النجوم صغيرة جداً ، بسبب ما ألفناه من تخيل لها إبان طفولتنا ، مع أننا نعرف بأدلة علم الفلك أنها كبيرة جداً . فما أعظم ما للفكرة الأولى من سلطان عليها !

٧٣ - في أن العلة الثالثة هي أن ذهننا
يعتريه التعب من إطالة الانتباه إلى جميع
الأشياء التي نحكم عليها .

وأيضاً لما كانت نفوسنا لا تستطيع أن تطيل النظر إلى شيء واحد بانتباه دون أن يعترها التعب والالام، فإنه ما من شيء يشق عليها أكثر مما تشق عليها الأشياء العقلية المحضنة التي لا تكون حاضرة أمام الحواس ولا أمام الخيال، إما لأنها قد خلقت على هذا النحو بطبيعتها بسبب اتحادها بالبدن وإما لأننا في السنوات الأولى من حياتنا قد رسخت فينا عادة الإحساس والتخيل رسوخاً يسّر لنا أن نفكر على ذلك النحو. ومن ثم وجدنا كثيرين من الناس لا يستطيعون الاعتقاد بوجود جواهر مالم تكن متخيلة أو جسيمانية بل محسوسة : ذلك أن الإنسان لا يلتفت عادة إلى أن الأشياء التي هي عبارة عن امتداد وحركة وشكل هي وحدها التي يمكن تخيلها وأن هنالك أشياء أخرى كثيرة متعلقة ؛ ومن هنا أيضاً كان أغلب الناس مقتنعين بأنه لا تقوّم لشيء بدون جسم وأنه لا يوجد جسم لا يكون محسوساً . ومن حيث أن حواسنا ليست هي التي تكشف لنا طبيعة أي شيء بل عقولنا وحده عند إعماله في

الأشياء المحسوسة ، فلا غرابة في أن معظم الناس لا يدركون الأشياء إلا مشوشة تشويشاً شديداً ، نظراً لأن قليلين منهم يعرفون السبيل إلى قيادة العقل قيادة صحيحة .

٧٤ — في أن العلة الرابعة لأخطائنا هي أننا نربط أفكارنا بالفاظ لا تعبر عنها تعبيراً دقيقاً .

وأخيراً لأننا نربط جميع تصوراتنا التي نعبر عنها باللسان ، ولأننا نتذكر الكلام أكثر مما نتذكر الأشياء التي يدك عليها بالالفاظ ، فن العسير علينا أن نتصور أى شيء تصوراً متميزاً من شأنه أن يفصل فصلاً تاماً بين ما نتصوره عن الكلمات التي أختيرت للتعبير عنه . ومن هنا كان أكثر الناس يوجهون نظرهم إلى الالفاظ أكثر من الأشياء ؛ وهذا يؤدي بهم غالباً إلى الموافقة على الفاظ لا يفهمونها ولا يشغلون أنفسهم بفهمها ، إما لا اعتقادهم بأنهم قد فهموها من قبل ، أو لأنه قد بدا لهم أن من لقنهم إياها يعرفون معناها ، وأنهم قد تعلموه بالطريقة نفسها . ومع أننا لسنا هنا بصدد البحث في

هذه المسألة ، لأننى لم أذكر ماهى طبيعة الجسم الإنسانى ، بل لم أثبت بعد وجود أى جسم فى العالم ، فيبدو لى مع ذلك أن ما ذكرته عن هذا الأمر يمكن أن يفيدنا فى التمييز بين تصوراتنا الواضحة المتميزة وبين تصوراتنا الملتبسة علينا وغير المعروفة لنا .

٧٥ - موجز لكل ما ينبغى مراعاته فى
الفلسف الصحيح .

لذلك إذا أردنا أن نفرغ لدراسة الفلسفة دراسةً جديةً وللبحث عن جميع الحقائق التى فى مقدورنا معرفتها وجب علينا أن نتخلص أولاً من أحكامنا السابقة ، وأن نحرص على اطراح جميع الآراء التى سلطنا بها من قبل ، وذلك ريثما تنكشف لنا صحتها بعد إعادة النظر فيها ؛ وينبغى أيضاً أن نراجع ما بأذهاننا من تصورات ، وأن لا نصدق منها إلا التصورات التى ندركها فى وضوح وتميز . وبهذه الطريقة

نعرف أولاً أننا موجودون باعتبار أن طبيعتنا هي التفكير، ونعرف في الوقت نفسه وجود إله نعتمد عليه . وبعد أن ننظر في صفاته نستطيع أن نبحث عن حقيقة الأشياء الأخرى جميعاً نظراً إلى أنه هو علتها . وبالإضافة إلى المعاني التي لدينا عن الله وعن فكرنا، نجد أيضاً في أنفسنا معرفة بقضايا كثيرة هي صحيحة على الدوام ، مثل القضية التي تذهب إلى أن العدم لا يمكن أن يكون علة لأي شيء الخ . وسنكتشف أيضاً فكرة طبيعة جسمانية أو ممتدة يمكن أن تتحرك وأن تنقسم الخ، ونجد أحاسيس تؤثر فينا مثل الألم والألوان الخ . فإذا قارنا بين ما تعلمناه حين فحصنا عن هذه الأشياء بترتيب وبين أفكارنا عنها قبل أن نقوم بذلك الفحص اكتسبنا عادة تحصيل تصورات واضحة ومتميزة عن كل ما نحن قادرين على معرفته . ويدولى أن هذه القواعد القليلة تشتمل على أعم مبادئ المعرفة الإنسانية وأهمها .

٧٦ - في أننا ينبغي أن نفضل الأحكام الإلهية على استدلالنا. ولكن فيما عدا الأشياء المنزلة ينبغي أن لا نعتقد شيئاً لم ندره إدراكاً واضحاً جداً .

ينبغي قبل كل شيء أن نستملك بقاعدة تعصمنا من الزلل ، وهي أن ما أنزله الله هو اليقين الذي لا يعدله يقين أى شيء آخر . فإذا بدا أن ومضة من ومضات العقل تشير إلينا بشيء يخالف ذلك وجب أن نخضع حكمنا لما يهيم من عند الله . أما الحقائق التي لم يرد عنها شيء في التنزيل فليس ما يتفق مع طبع الفيلسوف أن يسلم بصحة شيء لم يتحقق منه ، ولا أن يركن إلى الثقة بالحواس ، أى أن يكون اطمئنانه إلى ما تلقاه في طفولته من أحكام هوجاء أكثر من اطمئنانه لما يقضى به العقل الناضج .



فهرس الكتاب

صفحة

إهداء المترجم	٥
تقديم بقلم مترجم الكتاب إلى العربية	٧
١ - دواعي نكر كتاب المبادئ	
٢ - ماهية الفلسفة وقصده عند ديكارت	
٣ - الجزء الأول من « مبادئ الفلسفة »	
إهداء المؤلف	٣٥
رسالة من المؤلف إلى مترجم الكتاب إلى الفرنسية	٤٥
القسم الأول في مبادئ المعرفة البشيرية	٨٥
(١) « في أنه لفحص عن الحقيقة يحتاج الإنسان مرة في حياته إلى أن يضع الأشياء جميعاً موضع الفك بقدر ما في الإمكان »	٨٦
(٢) « في أن من النافع أيضاً أن نعد جميع الأشياء التي يمكن تفكك فيها غير صحيحة »	٨٧

صفحة

- (٣) « في أنه لا ينبغي أن نستعمل هذا الشك في تدبير أفعالنا » ٨٧
- (٤) « لم يمكن الشك في حقيقة الأشياء الحسية » ٨٨
- (٥) « لم يمكن الشك أيضاً في راهين الرياضة » ٩٠
- (٦) « في أن لنا حرية اختيار تجعلنا نستطيع أن نملك عن التصديق بالأشياء المشكوك فيها ، ومن ثم لنكون أنفسنا من المتوقع في الضلال » ٩١
- (٧) « و أننا لا نستطيع أن نشك دون أن نكون موحودين وأن هذه أول معرفة يقينية استطاع الحصول عليها » ... ٩١
- (٨) « في أننا نعرف أيضاً بعد ذلك التمييز القائم بين النفس والبدن » ٩٢
- (٩) « ما هو الفكر ؟ » ٩٣
- (١٠) « في أن من المعاني ما تكون واضحة كل الوضوح بذاتها ، وتصبح غامضة متى أريد تعريفها على طريقة المدرسين وأنها لا تسكتسب بالدرس بل تولد معنا » ٩٥
- (١١) « كيف نستطيع أن نعرف نفوسنا معرفة أوضح من معرفة أجسامنا » ٩٦
- (١٢) « لم كان الناس جميعاً لا يعرفون النفس على هذا النحو ؟ » ٩٨
- (١٣) « على أي معنى يمكن القول بأن من جهل الله فلن يستطيع أن يعرف شيئاً آخر معرفة يقينية » ٩٩

صفحة

- (١٤) « في إمكان إثبات وجود الله من أن ضرورة الكينونة
أو الوجود متضمنة في تصورنا له » ١٠١
- (١٥) « في أن ضرورة الوجود ليست متضمنة في فكرتنا عن
الأشياء الأخرى ، بل إمكان الوجود بحسب » ١٠٢
- (١٦) « في أن الأوهام تمنع الكثيرين من أن يتبينوا ما يتميز
الله به من ضرورة الوجود » ١٠٤
- (١٧) « في أنه بقدر ما تصور من الكمال في شيء ينبغي أن
نعتقد أن علته لا بد أن تكون أوفر منه كمالاً » ١٠٥
- (١٨) « في إمكانياتنا مرة أخرى إقامة الدليل على وجود الله
استناداً على ما تقدم » ١٠٧
- (١٩) « في أننا وإن كنا لا نحيط علماً بذات الله وصفاته فما من
شيء نعلمه بأوضح مما نعلم كالاته » ١٠٨
- (٢٠) « في أننا لسنا على أنفسنا ، وإنما الله علتنا . ويرتب على
ذلك أن موجودون » ١٠٩
- (٢١) « في أن آجالنا في حياتنا كافية وحدها لإثبات وجود الله » ١١١
- (٢٢) « في أننا حين نعرف وجود الله على نحو ما أوضحناه هنا
نعرف أيضاً جميع صفاته بقدر ما يستطيع معرفتها بنور
الفطرة وحده » ١١٢
- (٢٣) « في أن الله غير جسماني ، وأنه لا يعرف الأشياء بالحواس
على نحو ما نعرفها ، وأنه ليس مريداً لحصول الحقيقة والإثيم » ١١٣

صفحة

- (٢٤) « في أنه بعد معرفتنا لوجود الله ينبغي ، للانتقال إلى معرفة المخلوقات ، أن تذكر أن أذهانتنا متناهية وأن قدرة الله لا متناهية » ١١٥
- (٢٥) « في أنه يجب علينا أن نؤمن بكل ما أنزله الله ، وإن يكن فوق متناول مداركتنا » ١١٦
- (٢٦) « في أننا لا ينبغي أن نحاول أن نفهم « اللامتناهي » بل حسبنا أن نسلم بأن كل ما لا نجد فيه حدوداً فهو عندنا « لا حدود » ١١٧
- (٢٧) « ما الفرق بين اللاحدود واللامتناهي » ١١٩
- (٢٨) « في أنه لا ينبغي أن نفحص عن الغاية التي من أجلها صنع الله كل شيء ، بل حسبنا أن نفحص عن الوسيلة التي أراد أن يكون حدوث الشيء بها » ١١٩
- (٢٩) « في أن الله ليس علة لأفكارنا » ١٢١
- (٣٠) « ويترب على ذلك أن كل ما نعرفه في وضوح على أنه حق فهو حق ، وهو أمر يخلصنا من الشكوك التي أثرناها فيما تقدم » ١٢١
- (٣١) « في أن أخطاءنا بالنسبة إلى الله ، ليست إلا سلوكاً ، واسكننا بالنسبة إلينا حرمان وعيب » ١٢٤
- (٣٢) « في أنه ليس فينا إلا نوطان من الفكر ، وهما إدراك اللهمن وفعل الإرادة » ١٢٥

صفحة

- (٣٣) « في أننا لا نخطئ » إلا حين نحكم على شيء لم يعرف لنا
 ١٢٦ معرفة كافية »
 (٣٤) « في أن الإرادة لازمة للحكم لزوم الذهن » ١٢٧
 (٣٥) « في أن الإرادة أوسع نطاقاً من الذهن ، وأنها لذلك مصدر
 ١٢٨ لأخطائنا »
 (٣٦) « في أن أخطائنا لا يصح نسبها إلى الله » ١٢٩
 (٣٧) « في أن أعلى مراتب الكمال عند الإنسان هو أنه حر
 ١٢٩ الاختيار ، وهو الأمر الذي يجعله خليقاً بالمدح والثناء » ...
 (٣٨) « في أن أخطائنا هي عيوب في تصرفنا لا في طبيعتنا ،
 وأن أخطاء الناس يمكن في أكثر الأحيان أن تنسب إلى
 ١٣١ الفاعلين الآخرين لا إلى الله »
 (٣٩) « في أن حرية إرادتنا لا تعرف بالدليل ، وإنما تعرف
 ١٣٣ بتجربتنا لها » ..
 (٤٠) « في أننا نعلم أيضاً بعلم يقيني جداً أن الله قادر الأحياء
 ١٣١ جميعاً للديراً سابقاً على حصولها »
 (٤١) « كيف يمكن التوفيق بين الحرية الإنسانية وبين سبق
 ١٣٤ التقدير الإلهي »
 (٤٢) « كيف أننا وإن لم نكن نريد قط أن نخطئ » إنما نخطئ
 ١٣٦ مع ذلك بإرادتنا »
 (٤٣) « في أننا لن نخطئ إذا ما التزمنا أن لا نحكم إلا على أشياء
 ١٢٧ ندركها إدراكاً واضحاً متميزاً »

صفحة

- (١٤) « في أننا لا نستطيع إلا أن نهكم حكماً فاسداً على ما لا ندرك إدراكاً واضحاً ، وإن تصادف أن كان حكماً صحيحاً ، وكثيراً ما تكون ذا كرتنا سباً في ضلالنا » ١٣٧
- (٤٥) « ما هو الإدراك الواضح للتمييز ؟ » ١٣٨
- (٤٦) « في أن الإدراك يمكن أن يكون واضحاً دون أن يكون متميزاً ، ولكن العكس ليس صحيحاً » ١٣٩
- (٤٧) « في أننا لكي نطرح الأوهام والأحكام المتبسرة التي كتبناها في طفولتنا يجب أن نتظر في كل فكرة من أفكارنا الأولى لتبين ما هو واضح منها » ١٤٠
- (٤٨) « في أن كل موضوعات معرفتنا ننظر إليها إما على أنها أشياء أو حقائق : إحصاء الأشياء » ١٤١
- (٤٩) « في أن الحقائق لا يمكن تعدادها وأنه لا حاجة إلى ذلك » ١٤٣
- (٥٠) « في أن هذه الحقائق جميعاً يمكن أن تدرك بوضوح ولكن إدراكها ليس ميسوراً لجميع الناس ، بسبب ما ينفق عقولهم من أوهام شائعة وأحكام متبسرة » ١٤٤
- (٥١) « في ماهية الجوهر ، وفي أنه اسم لا يمكن نسبته إلى الله وإلى المخلوقات بمعنى واحد » ١٤٦
- (٥٢) « في أن لفظ الجوهر يمكن نسبته إلى النفس وإلى الجسم بمعنى واحد ، وكيف يعرف الجوهر نفسه » ١٤٧
- (٥٣) « في أن لكل جوهر صفة أولى ، وأن صفة النفس هي الفكر ، كما أن الامتداد صفة الجسم » ١٤٨

صفحة

- (٥٤) « كيف نستطيع الحصول على أفكار متميزة عن الجوهر
المفكر ، وعن الجوهر الإنساني ، وعن الله » ... ١٥٠
- (٥٥) « كيف نستطيع أيضاً أن نحصل على أفكار متميزة عن
المادة والترتيب والعدد » ١٥١
- (٥٦) « ماهي الكيفيات والصفات ولوجوه والأحوال » ... ١٥١
- (٥٧) « في أن بعض الصفات موجودة في الأشياء التي توصف
بها ، وفي أن بعضها موجود في المفكر فقط » ١٥٢
- (٥٨) « في أن الأعداد والكليات إنما وجودها في
فكرنا » ١٥٤
- (٥٩) « ماهي الكليات ؟ » ١٥٤
- (٦٠) « في التمييز الواقعي » ١٥٦
- (٦١) « في التمييز من حيث الحال » ١٥٨
- (٦٢) « في التمييز المنطقي (التمييز بالمفكر) » ١٦٠
- (٦٣) « كيف نحصل على أفكار متميزة عن الامتداد وعن
المفكر من حيث أن أحدهما هو طبيعة الجسم ، وأن الثاني
هو طبيعة النفس » ١٦١
- (٦٤) « كيف نستطيع أيضاً أن نتصور المفكر والامتداد تصوراً
متميزاً على أنهما حالان أو صفتان لذيتك الجوهرين » ... ١٦٣
- (٦٥) « كيف نتصور أيضاً خواصها أو صفاتها المختلفة » ... ١٦٤
- (٦٦) « كيف أن أحاسيسنا وانفعالاتنا وشهواتنا يمكن أن
تعرف بوضوح ، مع أننا كثيراً ما نخطئ في أحكامنا » ... ١٦٥

صفحة

- (٦٧) « في أننا كثيراً ما نغطيء إذ نحكم بأننا نحس الماء في بعض
أجزاء جسمنا » ١٦٦
- (٦٨) « في وجوب التمييز في هذه الأشياء بين ما يمكن أن
نغطيء فيه وبين ما نعرفه بوضوح » ١٦٧
- (٦٩) « في أن معرفتنا للأعظام والأشكال وما إليها مختلفة من
معرفتنا للألوان والآلام وغيرها » ١٦٨
- (٧٠) « و أننا نستطيع أن نحكم بوجهين على الأشياء المحسوسة ،
بأحدهما نعلم في الخطأ وبالأخر نتجنبه » ١٧٠
- (٧١) « في أن العلة الأولى الكبرى لأخطائنا هي الأحكام المبسرة
التي اتخذناها في مقتل عمرنا » ١٧١
- (٧٢) « في أن العلة الثانية لأخطائنا هي أننا لا نستطيع لبيان
هذه الأحكام المبسرة » ١٧٤
- (٧٣) « في أن العلة الثالثة هي أن ذهننا يعثره التعب من إطالة
الالتباه إلى جميع الأشياء التي تحكم عليها » ١٧٥
- (٧٤) « في أن العلة الرابعة لأخطائنا أننا نربط أفكارنا بأفاظ
لا تعبر عنها تعبيراً دقيقاً » ١٧٧
- (٧٥) « موجز لكل ما ينبغي مراعاته في التفلسف الصحيح » ... ١٧٨
- (٧٦) « و أننا ينبغي أن نفضل الأحكام الإلهية على استدالاتنا .
ولكن فيما عدا الأشياء المنزلة ينبغي أن لا نعتمد شيئاً لم ندره
أدراكاً واضحاً » ١٨٠

من مؤلفات الدكتور عثمان أمين

« شخصيات ومذاهب فلسفية » (دار إحياء الكتب العربية) القاهرة ١٩٤٤ .

« محمد عبده » (دار إحياء الكتب العربية) القاهرة ١٩٤٥

Muhammad Abduh, Essai sur ses idées philosophiques et religieuses Le Caire 1945 Religieuses et Philosophiques

« دفاع عن العلم » لأبيير بايه (دار إحياء الكتب العربية) القاهرة ١٩٤٦ .

« إحصاء العلوم للفارابي » الطبعة الثانية (دار الفكر العربي) القاهرة ١٩٤٨ .

« نحو جامعات أفضل » (مكتبة الانجلو المصرية) القاهرة

١٩٥٢

* « محاولات فلسفية » ، (مكتبة الانجلو المصرية) القاهرة

. ١٩٥٢

* « مشروع للسلام الدائم » ، للفيلسوف كانت (مكتبة

الانجلو المصرية) القاهرة ١٩٥٢ .

* « رائد الفكر المصرى » ، (مكتبة النهضة المصرية) القاهرة

. ١٩٥٥

* « التأملات » ، لديكارت ، الطبعة الثانية (مكتبة القاهرة

الحديثة) القاهرة ١٩٥٦ .

* « ديكارت » ، الطبعة الرابعة (مكتبة القاهرة الحديثة)

القاهرة ١٩٥٧ .

* « تأخيص ما بعد الطبيعة » ، لابن رشد (مكتبة مصطفى الحلبي)

القاهرة ١٩٥٨ .

* « الفلسفة الرواقية » ، الطبعة الثانية (مكتبة النهضة المصرية)

القاهرة ١٩٥٨ .

« شيلر » (دار المعارف) القاهرة ١٩٥٨ .

* *Lights on Contemporary Moslem Philosophy,*
(The Renaissance Bookshop) Cairo 1958.

* *Le Stoicisme et La pensée islamique,*
(Revue Thomiste) Paris 1959.

« مبادئ الفلسفة » لديكارت (مكتبة النهضة المصرية)
القاهرة ١٩٦٠

DESCARTES

LES PRINCIPES

de

LA PHILOSOPHIE

TRADUCTION ARABE
avec une introduction, et des notes

par

OSMAN AMINE

Professeur de Philosophie
à l'université du Caire

LE CAIRE

Librairie « La Renaissance »

1960

نفائس الفلسفة الغربية (٥)

يشرف على إصدارها الدكتور عثمان أمين

أستاذ الفلسفة بجامعة القاهرة

سلسلة من الكتب غايتها نقل طائفة مختارة من نصوص
الفلسفة الغربية . ظهر منها :

(١) « دفاع عن العلم » للأستاذ البيرباييه ، ترجمة الدكتور
عثمان أمين (القاهرة ١٩٤٦) .

(٢) « التأملات في الفلسفة الأولى » ، لديكارت ، ترجمة
الدكتور عثمان أمين (الطبعة الثانية القاهرة

(٣) « مشروع للسلام الدائم للفيلسوف كانت
الدكتور عثمان أمين (القاهرة ١٩٥٢)

(٤) « محاورات في الدين الطبيعي » ، هيوم ، ترجمة
محمد فتحي الشنيطي (القاهرة ١٩٥٦)

(٥) « مبادئ الفلسفة » ، لديكارت ، ترجمة
عثمان أمين (القاهرة ١٩٦٠)

